



انتشارات دانشگاه تهران

۲۰۳۲

فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِالْمَعْنَى الْخَصَّةِ
مِنْ

کتاب شرح غرر الفراء

شرح منظومه حکمت

حاج ملاهادی سبزواری

با اهتمام

دکتر محمدی محقق

McGill University Libraries

B 5074 S3 1981

Sharḥ Ghurār al-farā'id, yā, Sharḥ-i



3 001 221 472 V



McGill
University
Libraries

Islamic Studies Library

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



انتشارات دانشگاه تهران

شماره ۲۰۳۲

شماره مسلسل ۲۹۲۲

ناشر : مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

تاریخ انتشار : دی ماه ۱۳۶۸

تیراژ چاپ : ۳۰۰۰ نسخه

ناشر : مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

مسئولیت صحت مطالب کتاب با مؤلف است

کلیه حقوق برای دانشگاه تهران محفوظ است

بها : ۱۴۰۰ ریال

فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِالْمَعْنَى الْإِخْصَاصِ
مِنْ

كُتَابِ شَرْحِ غُرَرِ الْفَرَائِدِ

يَا
شَرْحِ مَنْظُومَةٍ حَكَمَتْ

حَاجِ مُلَاهَاذِي سَيِّدِي

بِاهْتِمَامِ

دَكْرِ مَحْقَدِي مُحَقِّقِ

B5074

53

1981

v. 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۵

(۵)

گنجینه اندیشه سبزواری

۱- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی ،
باهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق

۲- کتاب الامور العامّة والجواهر والعرض من شرح غررالفرائد ، حاج
مّلاهادی سبزواری (= شرح منظومه حکمت) به پیوست فرهنگ اصطلاحات فلسفی
و معادل انگلیسی آنها ، باهتمام دکتر مهدی محقق

۳- بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج مّلاهادی سبزواری ،
متن انگلیسی از پروفیسور توشی هیکو ایزوتسو ، ترجمه فارسی از دکتر سید جلال الدین
مجتبوی ، مقدمه فارسی از دکتر مهدی محقق

۴- ترجمه انگلیسی بخش امور عامّه و جوهر و عرض (= شماره ۲) ، از دکتر
مهدی محقق و پروفیسور توشی هیکو ایزوتسو

۵- کتاب الإلهیات بالمعنی الأخصّ من شرح غررالفرائد ، حاج مّلاهادی
سبزواری (= شرح منظومه حکمت) به پیوست فرهنگ اصطلاحات فلسفی و معادل
انگلیسی آنها ، باهتمام دکتر مهدی محقق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتـار

در سال ۱۳۴۸ بخش امور عامّه و جوهر و عرض از شرح غرر الفرائد یعنی شرح منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران چاپ و منتشر گشت و مورد استقبال فراوان قرار گرفت چنانکه چاپ دوم آن هم که در سال ۱۳۶۰ منتشر شد بسیار زود نایاب گردید. در همان زمان تصمیم من و همکاران ارجنندم بر این بود که حدود پنجاه متن مهم فلسفی و کلامی و منطقی اسلامی را که بیشتر بوسیله دانشمندان ایرانی و علمای شیعه تدوین شده با سبک و اسلوب علمی تصحیح و چاپ و منتشر کنیم و در این راه توفیق های فراوانی بدست آوردیم که نشر کتاب های منطق و مباحث الفاظ (مجموعه دوازده رساله و چند مقاله) در منطق، و قبسات میرداماد در فلسفه، و تلخیص المحصل خواجه نصیرالدین طوسی در کلام شیعه نمونه ای از آن کوشش ها بشمار می رود. باز نشستگی نابهنگام من از دانشگاه، و مسافرت های پی در پی به خارج تهران و ایران برای تدریس، و عدم توجه مقامات علمی کشور به نشر میراث علمی، و مضایق مادی و معنوی این حرکت رابطی و کُند ساخت لذا تهیه این مجلد به تعویق افتاد و شرح منظومه از روی چاپ های سنگی دوره ناصرالدین شاه با همان وضع نامطلوب بصورت افست مکرر اندر مکرر چاپ شد و در یک مورد هم که چاپ حروفی از آن صورت گرفت چندان نواقص در آن وجود داشت که قابل عرضه به مجامع علمی نبود از جمله آنکه ارجاع به نسخه ای خطی از شرح منظومه داده شده بود که چنین نسخه ای وجود خارجی نداشت و علی الظاهر

حروف چینی آن از روی چاپ مسا صورت گرفته بود که اغلاط آن هم اصلاح نشده بود. همین آشفتگی در کیفیت عرضه میراث علمی، وعدم توجه به نشر آثار علمی نفیس اسلامی موجب شده که بازار افست از روی انتشارات کشورهای عربی و شبه قاره حتی چاپهای ترکیه دوره شاهان عثمانی رونق گیرد و در نتیجه در همه جا ما را به تن زدن از کوشش در راه علم و جهل گرایی و آماده خواری متهم سازند و این فرصتی بدست آن کسان داده که فرهنگ اصیل ایرانی و اسلامی ما را یا به «تراث عرب» و یا به «تمدن آسیای مرکزی» منسوب دارند و مسؤولان علم و دانش کشور هم نظاره گر این جریان اند تا به آنجا که در مجموعه‌هایی که در معرفی فرهنگ و تمدن و علوم اسلامی بوسیله مجامع بین المللی با نفقه کشورهای مختلف از جمله ایران نشر می‌شود برای تحریر بخش‌هایی که مربوط به ایران و فرهنگ شیعه است از دانشمندان ایرانی برای تحریر دعوت نمی‌شود، و دیگران آن را چنانکه می‌خواهند می‌نویسند، و همان ملاک شناسائی و ارزیابی فرهنگ اصیل ما در جهان قرار می‌گیرد.

اکنون از خداوند بزرگ بسیار سپاسگزارم که علی‌رغم گرفتاریها و نابسامانی زندگی علمی‌ام که جایگاه و پایگاه ثابت و استواری ندارم توفیق این را عطا فرمود که بخش الهیات خاص از شرح منظومه را بهمان سبک و روش جلد اول پس از بیست سال فاصله بانجام رسانم، و از گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی که پیشنهاد چاپ آن را به سازمان انتشارات دانشگاه کرد تشکر می‌نمایم، و امیدوارم که فرصت و امکان چندان دست دهد که آن هدف نخستین یعنی نشر آثار برجسته و ارزنده با اسلوب و روش علمی و معرفی و عرضه آن به جهان علم جامه عمل بخود بپوشد تا ما در برابر نسل جوان که جویای علم و دانش و پایه گذار فرهنگ اصیل آینده این کشور است شرم‌منده نباشیم بحول الله تعالی و قوت.

بیست و پنجم ابان ماه ۱۳۶۸ هجری شمسی

مهدی محقق

فهرست مطالب كتاب

الفريضة الأولى في أحكام ذات الواجب بهر برهانه

غرر في إثباته تعالى - ١٨

غرر في توحيدہ - ٢٠

برهان آخر - ٢١

غرر في ذكر شبهة ابن كمونه ودفعها - ٢١

برهان آخر على التوحيد - ٢٢

غرر في توحيد إله العالم - ٢٢

غرر في دفع شبهة الشنوية بذكر قواعد حكمية - ٢٥

غرر في بساطته تعالى - ٢٧

الفريضة الثانية في أحكام صفاته علمت آياته

غرر في تقسيمها - ٣٩

غرر في أن آياتاً من النعوت عين ، وإياتاً منها زائد - ٣٠

غرر في أنها متحدة كل مع الأخرى - ٣١

غرر في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب - ٣٣

غرر في أنه تعالى عالم بذاته - ٣٤

برهان آخر - ٣٤

غرر في علمه بغيره - ٣٥

غرر في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها - ٣٦

غرر في أن علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الاشرافية - ٣٦

- غرر فی ردّ حجة المشائین علی کون علمه تعالی بالارتسام — ۴۴
- غرر فی مرا تب علمه تعالی — ۴۵
- غرر فی القدرة — ۴۷
- غرر فی قدرته تعالی لكل شیء خلافاً للثنویة والمعتزلة — ۴۸
- غرر فی حیاته وبعض ما یتبعها — ۵۱
- غرر فی تكلّمه تعالی — ۵۱
- غرر فی تقسیم الكلام — ۵۳
- غرر فی الإرادة — ۵۴
- غرر فی تأکید القول بأنّ الدّاعی والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالی — ۵۵

الفريدة الثالثة فی أفعاله تعالی

- غرر فی أنحاء تقسیمات لفعل الله تعالی — ۵۶
- غرر فی أنّ ما صدر عنه تعالی إنّما صدر بالترتيب — ۵۸
- غرر فی إثبات أنّ أول ما صدر هو العقل — ۵۸
- غرر فی کیفیّة حصول الكثرة فی العالم — ۵۹
- غرر فی ربط الحادث بالقديم — ۶۱
- غرر فی کیفیّة حصول النكش علی طريقة الإشرافیین — ۶۲
- غرر فی تمايز الأشعة العقلیة ونكشها فی المحلّ العقلي وشعوره بها بخلاف الحسیّة فی الحسّی — ۶۵
- غرر فی فذلکة ما ذکر — ۶۶
- غرر فی تطابق عالم الحسّ وعالم العقل — ۶۷
- غرر فی أنّ الأفاعیل المتقنة فی هذا العالم من ربّ النوع — ۶۸
- غرر فی تحقیق مهیة المثل الأفلاطونیة بعد الفراغ عن إنیّتها — ۶۸
- غرر فی ذکر تأویلات القوم للمثل الأفلاطونیة — ۷۱
- غرر فی قاعدة الإمكان الأشرف — ۷۲

ملحقات

- حواشی و تعلیقات سبزواری و هیدجی و آملی - ۷۵
- تعلیقات سید ابوالحسن رفیعی قزوینی - ۳۲۹
- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات - ۳۳۳

فهرست ها

- نامهای اشخاص و فرقه‌ها و گروه‌ها - ۳۸۴
- نامهای کتابها - ۳۹۲



تصویر حاج ملا هادی سبزواری

۱۲۸۹ - ۱۲۱۲ هجری قمری

الرض صقع الفاعل وفي الثانية تكلم في المظلم والظلم الرض صقع الفاعل حتى
 يظهر لنا قد البصير المتوقفاً لمخبر الملك سمرتم والانوار من صقعته وان
 نور كل نور و ظهور كل ظهور والفعلات والكلمات كلها طوارر وعوار
 للمواد ليس لها في ذاتها الا الفقد والامكان فان نسبة الشئ لفاعله بالوجوب
 والوجدان والى قابله بالامكان والفقدان فاذا اخذت المهيات و
 المواد بشرط لا ظهرت معاً بحجم وبها وفي البقا والدوام لبارها
 وفي الثابت والفعلية تعودان للعالم الربوبية ولنز الدين وثلة الطبيعة
 دائرة فانية كما انها منجدة حادثة وَاتَّقِنُ صُنْعَ الْفَلَكَ الدَّوَّارِ
فِي فَقَادِيرِ تَرْجِيهِ انما كسر الفلك فلان تشبهاً بفلكه المغزل في
 الدوران وفي كونه المنطقه والمحور والقطب والفرسي من اسم اسما
 تشبهاً له بالرحلان اس بلغة الرحوم وان كلمة التشبيه والله سبحانه
 اتقن صنع الفلك ذاتا وصفة اما الذات فلان مادة اقوى المادة
 العنصرية حيث لمادة الفلك مخالفة بالنوع لمادة العناصر من المواد
 العشرة للعالم العشرة متخالفات بالنوع ونوع كل واحدة منها منحصر
 في شخص فالمادة العنصرية لضعفها مشتركة بين العناصر والموالييد
 تخلع صورة منها وتلبس آخر والمادة الفلكية لقوتها تأتي كل نوع
 منها قبول هو غير صورتها ولا تخلي سبيلها وصورة احسك الصور
 اذ لا قبل

خط حاج ملاهادي سبزواري

شرح دعای صباح

دستخط سبزواری و تعلیقات رفیعی قزوینی

با لطف فاضل ارجمند آقای سهلعلی مددی بدست آمد

غررالفرائد

و

شرح غررالفرائد

(الالهيات بالمعنى الأخص)

حاج ملاهادى سبزواری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفريدةُ الاولىُ في أحكامِ ذاتِ الواجبِ بتهرّ برهانهُ
غررٌ في إثباته تعالى

مَا ذَاتُهُ بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ	مَوْجُودُ الْحَقِّ الْعَلِيِّ صِفَاتِهِ
إِذَا الْوُجُودُ كَانَ وَاجِباً فَهُوَ	وَمَعَ الْإِمْكَانِ قَدْ اسْتَلْزَمَهُ
وَقِسْ عَلَيْهِ كُلَّمَا لَيْسَ امْتَنَعَ	بِلا تَجَسُّمٍ عَلَى الْكَوْنِ وَقَعَ
ثُمَّ ارْجِعْ وَوَحِّدْنِهَا جُمَعَا	فِي الذَّاتِ وَالتَّكْثِيرِ فِيمَا انْتَزَعَا
ثُمَّ الطَّبِيعِيُّ طَرِيقَ الْحَرَكَةِ	يَأْخُذُ لِلْحَقِّ سَبِيلاً سَلَكَهُ
مَنْ فِي حَدُوثِ الْعَالَمِ قَدْ انْتَهَجَ	فَإِنَّهُ عَنِ مَنِهْجِ الصَّدَقِ خَرَجَ

غررٌ في توحيدِهِ

صِرْفَ الْوُجُودِ كَثْرَةً لَمْ تَعْرِضَا	لِأَنَّهُ إِمَّا التَّوْحِيدَ اقْتَضَى
فَهُوَ ، وَإِلَّا وَاحِدٌ مَا حَصَلَا	أَوْ كَانَ فِي وَحْدَتِهِ مُعَلَّلَا
تَرَكَبٌ أَيْضاً عَرَاهُ إِنْ يُعَدُّ	مِمَّا بِهِ امْتِازَ وَ مَا بِهِ اتَّحَدُ

غررٌ في ذِكْرِ شُبُهَةِ ابْنِ كَمُونَةِ وَدَفْعِهَا

هُوَيَّتَانِ بِتَمَامِ الذَّاتِ قَدْ	خَالَفَتَا لِابْنِ الْكَمُونَةِ اسْتَنْدَ
--------------------------------------	---

وَأَدْفَعُ بِأَنَّ طَبِيعَةً مَا انْتَزَعَتْ مِمَّا تَخَالَفَتْ بِمَّا تَخَالَفَتْ
بَلْ إِنْ سَأَلْتَ الْحَقَّ غَيْرُ وَاحِدٍ لَيْسَ مُعَنُونًا لِمَعْنَى فَارِدٍ
إِذِ الْخُصُوصِيَّةُ إِمَّا تُعْتَبَرُ فِي أَخْذِهِ فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ الْآخِرُ
أَوِ الْخُصُوصِيَّةُ لَيْسَتْ تُشْتَرَطُ فَالْوَاحِدُ الْمُشْتَرِكُ الْمَحْكِيُّ فَقَطُ

بُرْهَانٌ آخَرُ عَلَى التَّوْحِيدِ

وَحَيْثُ لَا مَوْضُوعَ أَوْ مَهِيَّةَ وَلَا هَيُولَى كَيْفَ الْاِثْنَيْنِيَّةِ
غُرَّرَ فِي تَوْحِيدِ إِلَهِ الْعَالَمِ

فِي الْحِسِّ عَالَمِينَ يُبْطِلُ الْخَلَا تَخَالَفًا بِالنَّوْعِ أَوْ تَمَازُلًا
إِنَّ السَّمَاءَ كُلَّهُ أَحْيَاءُ وَالشَّمْسُ قَلْبٌ غَيْرُهَا الْأَعْضَاءُ
وَالْعُنْصُرَى ثَقِيلًا أَوْ خَفِيفًا بِجَنْبِ الْأَفْلَاقِ بَدَا طَفِيفًا
بَلْ جَعَلَ الْقَوْمُ أُولُو الْفَطَانَةِ عَنَاصِرًا كَحَجَرِ الْمَثَانَةِ
فَبِالنِّظَامِ الْجُمَلَى الْعَالَمُ شَخْصٌ مِنَ الْحَيَوَانِ لَا بَلْ آدَمُ
لَكِنَّ لَا رَأْسَ لَهُ وَلَا ذَنْبَ كَمَا لَهُ لَيْسَ تَشَهُ وَغَضَبُ
فَمَعَ تَعَدُّدٍ تَوَارَدُ الْعِلَلُ عَلَى الْمُشَخَّصِ الَّذِي قَدْ انْفَعَلَ

غُرَّرَ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الثَّنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدِ حِكْمِيَّةِ

ثُمَّ الْوُجُودَ اعْلَمْ بِلَا التَّبَاسِ خَيْرًا هُوَ النَّفْسِيُّ وَالْقِيَّاسِيُّ
وَالْخَيْرُ كَالشَّرِّ اخْتِمَالًا حَوِيًّا الْمَحْضُ وَالْكَثِيرُ وَالْمُسَاوِيَّا
فَالْمَحْضُ كَالْمَقُولِ وَالَّذِي كَثُرَ خَيْرَاتُهُ مِثْلُ الْمَعَالِيلِ الْآخَرِ

إِذِ الْكَثِيرُ الْخَيْرُ مَعَ شَرٍّ أَقَلِّ فِى تَرْكِهِ شَرٌّ كَثِيرٌ قَدْ حَصَلَ
تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَمَا تَمَازَلَا شَرًّا كَثِيرًا مَعَ مُسَاوٍ أَبْطَلَا
وَالشَّرُّ أَعْدَامُ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ يَقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ
وَإِنْ عَلَيْكَ اعْتَاَصَ تَأْثِيرُ الْعَدَمِ مِزْ سَلْبِ قَرْنٍ مِنْكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمِ
غُرَّرَ فِى بَسَاطَتِهِ تَعَالَى

كَمَا هُوَ الْوَاحِدُ إِنَّهُ الْأَحَدُ لَيْسَ لَهُ الْأَجْزَاءُ لَا أَجْزَاءَ حَدُّ
وَمَدَّةٌ وَصُورَةٌ عَيْنِيَّةٌ ذِهْنِيَّةٌ كَذَا وَلَا كَمِّيَّةٌ
لَوْ وَجَبَتْ خُلْفٌ بِلَا التَّبَاسِ إِذْ بَيْنَهَا الْإِمْكَانُ بِالْقِيَاسِ
وَاحْتِاجٌ فِى الْوُجُودِ أَوْ تَقَوُّمًا كَمَا إِذَا أَمْكَنْتَ أَيْضًا لَزِمَا
الْفَرِيدَةُ الثَّانِيَّةُ فِى أَحْكَامِ صِفَاتِهِ عِلَّتْ آيَاتُهُ

غُرَّرَ فِى تَقْسِيمِهَا

بِالسَّلْبِ وَالشُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبَ ثَانٍ حَقِيقِيًّا بَدَأَ أَوْ مِنْ نَسَبِ
قَسَمٌ حَقِيقِيًّا إِلَى مَحْضٍ وَذَى إِضَافَةٍ كَالْحَى وَالْعِلْمِ خُذَى
ثُمَّ الْإِضَافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّةُ كَعَالِمِيَّةٍ وَ قُدُّوسِيَّةٍ
غُرَّرَ فِى أَنْ أَيْبًا مِنَ النُّعُوتِ عَيْنٌ وَأَيْبًا مِنْهَا زَائِدٌ

إِنَّ الْحَقِيقَى مِنَ الْمُضَافِ زَيْدٌ عَلَى الْذَاتِ بِلَا خِلَافِ
لَكِنْ مَبَادِينُهَا لِقِيُومِيَّةٌ تَرْجِعُ ، ذَى نِسْبَةٍ إِشْرَاقِيَّةِ
وَوَضْفُهُ السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا فِى سَلْبِ الْاِخْتِيَا جِ كَلَّا أَدْرَجَا

إِنَّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهِ بِشُعْبَتَيْهَا هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ
إِذْ ذَاتُهُ مُطَابِقٌ لِلْحَمَلِ وَجِهَةُ الْقَبُولِ غَيْرُ الْفِعْلِ
غُرَّرَ فِي أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلُّ مَعَ الْآخَرَى

وَاتَّحَدَتْ فِي الذَّاتِ لَا مَفْهُومًا كَكَوْنِكَ الْمَقْدُورَ وَالْمَعْلُومًا
فَصِرْفُ كَوْنٍ ظَاهِرٌ ظُهُورٌ وَمُظْهِرٌ لِلْغَيْرِ فَهُوَ نُورٌ
وَإِذَا إِفَاضَةً الشُّعَاعِ ظَاهِرٌ لُزُومُهَا لِلنُّورِ فَهُوَ قَادِرٌ
وَالْحَيُّ دَرَّأَكَا وَفَعَّالًا بَدَا فَالنُّورُ حَيٌّ حَيْثُ فِيهِ وَجِدَا
وَإِذَا ظُهُورٌ مَرْجِعِ الْعِلْمِ فَهُوَ عِلْمٌ وَقِسْ سَائِرَ الْأَوْصَافِ لَهُ
غُرَّرَ فِي ذِكْرِ أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذَا الْبَابِ

وَالْأَشْعَرِيُّ بِازْدِيَادٍ قَائِلَةٌ وَقَالَ بِالنِّيَابَةِ الْمُعْتَزِلَةُ
وَنَعْمَةُ الْحُدُوثِ فِي الطَّنْبُورِ قَدْ زَادَهَا الْخَارِجُ عَنْ مَفْطُورٍ
مَا وَاجِبٌ وَجُودُهُ بِذَاتِهِ فَوَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جِهَاتِهِ
غُرَّرَ فِي أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِذَاتِهِ

وَهُوَ تَعَالَى عَالِمٌ بِالذَّاتِ إِذْ مِنْهُ وَجُودُ عَالِمِي الذَّاتِ أُخِذَ
بِرُحْمَانٍ آخِرَ

وَ كُلُّ مَا جَرَّدَ عَاقِلٌ كَمَا تَجَرَّدُ الْعَاقِلُ أَيْضًا حَتْمًا
إِذْ عَقْلُهُ إِمَّا لَهُ الْإِمْكَانُ أَوَّلًا، وَ هَذَا الظَّاهِرُ الْبُطْلَانُ

ثُمَّ الْجَوَازُ إِنْ بَتَغْيِيرٍ فَذَا خُلِفَ، إِذِ الْمَوْضُوعُ عَقْلًا أَخِذَا
وَدُونَهُ بِالْفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُوَ عَاقِلُهُ بِالْفِعْلِ إِذْ ضَايَفَهُ
مَا غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولًا لَمْ يُلَفَ، عَقْلٌ عَاقِلًا مَعْقُولًا

غُرِّرَ فِيهِ عِلْمُهُ بِغَيْرِهِ

وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إِذَا اسْتَنَدَ إِلَيْهِ وَهُوَ ذَاتُهُ لَقَدْ شَهِدَ
بِالسَّبَبِ الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبُ عِلْمٌ بِمَا مُسَبَّبٌ بِهِ وَجَبَ

غُرِّرَ فِيهِ ذِكْرُ الْأَقْوَالِ فِي الْعِلْمِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ لَهَا

قَدْ قِيلَ لَا عِلْمَ لَهُ بِذَاتِهِ وَ قِيلَ لَا يَعْلَمُ مَعْلُولَاتِهِ
وَمُثَبَّتٌ لِعِلْمِهِ بِمَا جَعَلَ إِمَّا يَقُولُ إِنَّهُ عَنْهُ انْفَصَلَ
أَوْ لَيْسَ مَفْصُولًا، فَأَمَّا الْمُبْتَدَأُ إِمَّا هُوَ الْمَعْدُومُ ثَابِتًا بَدَأَ
عَيْنًا فَهَذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ أَوْ ذَهْنًا الصُّوْفِيَّةُ ذَا قَائِلَةٍ
أَوْ ذُو وُجُودٍ لَيْسَ ذَاتِبَاتٍ فَمُثَلٌّ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ
مَعَ سَبْقِهِ ذَا مِنْ فَلَاطُونٍ اشْتَهَرَ وَدُونِ سَبْقٍ إِنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرَ
فِي الْكُلِّ نَفْسٌ كَوْنِهَا الْعَيْنِيَّةُ فَذَلِكَ قَوْلُ الشَّيْخِ الْإِشْرَاقِيَّةِ

وَإِنْ يَكُنْ فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ ارْتَسَمَ

صُورُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَاتُ الْيُسْ أَمْ

أَمَّا الَّذِي لَيْسَ يُرَى انْفِصَالُهُ إِنْ كَانَ غَيْرُهُ عَلَا جَلَالُهُ
 مُرْتَسِمًا فَذَا بِغَيْرِ مَيْنٍ لِأَنكِسِيمَايَسَ وَالشَّيْخَيْنِ
 أَوْ غَيْرَ بِالْمَعْقُولِ لَامَحْسُوسٍ إِنْ يَتَّحِدُ فَهُوَ لِفَرُفُورِيُوسٍ
 وَدُونَهُ فَالذَّاتُ الْإِجْمَالِيُّ مِنْ عِلْمٍ فَإِنْ بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ زُكِنُ
 لِلْمُتَأَخِّرِينَ أَوْ بِالْبَعْضِ تَفْصِيلُ الْبَعْضِ لَهُ ذَا الْمَرَضِيِّ

غُرَّرَ فِيهِ أَنَّ عِلْمَهُ بِالْأَشْيَاءِ بِالْعَقْلِ الْبَسِيطِ وَالْإِضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ

الذَّاتُ عِلَّةٌ لِذَاتٍ مَا عَدَا وَالْعِلْمُ لِلْعِلْمِ وَحَيْثُ اتَّحَدَا
 بِمَا تَلَوْنَكَ عِلَّتَاهُمَا فَاقْضِ بَيِّنًا وَحَدَّ مَعْدُولَاهُمَا
 فَعِلْمُهُ قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ
 قُدْرَتُهُ انْتِسَابُهُ الْإِشْرَاقِي وَفَيْضُهُ الْمُقَدَّسُ الْإِطْلَاقِي
 صِرْفُ الْوُجُودِ نِسْبَةً ذَهْنِيَّةَ يَنْفِي ، لِذَاكَ الصِّفَةِ مَنْفِيَّةَ
 وَالْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ الْكَمَالِيُّ لَدَى عِلْمٌ بِتَفْصِيلِ بِذَاتِ كُلِّ شَيْءٍ
 لَمْ تَكُ بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِي الْأَزَلِ لَكِنَّ مَا بِهِ انْكِشَافُهَا حَصَلُ
 وَجُودُهَا بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقَ كَمَا بِمَا انْضَافَ إِلَيْهَا قَدْ لَحِقَ
 وَلَيْسَ مَجْدٌ إِنْ وَجُودُهَا انْكَشَفَ بَلْ انْكِشَافٌ فِي انْكِشَافِهِ شَرَفُ
 فَذَاتُهُ عَقْلٌ بَسِيطٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَالْأَمْرُ تَابِعٌ

غُرَّرَ فِي رَدِّ حُجَّةِ الْمَشَائِينَ عَلَى كَوْنِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِالْأَرْتِسَامِ
 وَقَوْلُهُمْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءِ فِي الْأَزَلِ إِمَّا بِالْأَرْتِسَامِ فِي الذَّاتِ حَصَلَ
 فَهُوَ ، وَإِلَّا الْخَلْقُ كَانَ أَزَلِي أَوْ مَيِّزُهُ وَعِلْمُهُ لَمْ يَخْصُلِ
 أَوْ يَثْبُتُ الْمَعْدُومُ أَوْ يَكُنْ مُثَلِّ أَوْ غَيْرُهُ وَامْتَنَعَ التَّالِي لِكُلِّ
 بِمِثْلِ قُدْرَةٍ وَغَيْرِهَا انْتَقَضَ وَالْحَلُّ إِنْ لَمْ يُغْنِ مَعْنَاهَا الْعَرَضُ

غُرَّرَ فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ

إِذْ يُكْشَفُ الْأَشْيَاءُ مَرَّاتٍ لَهُ فَذَا مَرَاتِبَ يُبَانَ عِلْمُهُ
 عِنَايَةً وَقَلَمٌ لَوْحٌ قَضَا وَقَدَرٌ سَجِلٌ كَوْنٌ يُرْتَضَى
 مَا مِنْ بَدَايَةٍ إِلَى نَهَايَةٍ فِي الْوَاحِدِ انْطِوَاءُهُ عِنَايَةً
 فَالْكُلُّ مِنْ نِظَامِهِ الْكِيَانِي يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِهِ الرَّبَّانِي
 وَالْمُمْكِنُ الْأَقْرَبُ الْأَشْرَفُ قَلَمٌ وَصُورٌ قَامَتْ بِهِ قَضَا حَتَمٌ
 وَصُورًا مَا تَحْتَ كُلِّ صُورَةٍ جَمَعَهَا بِوَحْدَةٍ ضَرُورَةٍ
 فَهِيَ إِذَنْ قَضَاؤُهُ التَّفْصِيلِي قَلَمُهُ قَضَاؤُهُ الْإِجْمَالِي
 نَفْسُ سَمَا كُلِّيَّةٍ لَوْحٌ حُفِظَ مَا انْطَبَعَتْ فَقَدَرٌ مِنْهَا لُحِظَ
 عِلْمِيَّةُ ذَا ، وَسَجِلُ الْكَوْنِ عَيْنِيَّةُ مِنْ كُلِّ مَا فِي الْعَيْنِ

غُرَّرَ فِي الْقُدْرَةِ

وَكُونُهُ نُورًا عَلَى الْقُدْرَةِ دَلٌّ لَا يَلْزَمَنَّهَا حَدُوثُ مَا انْفَعَلَ
لَكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ وَاجِبًا فَالْحَقُّ مُوجِبٌ وَلَيْسَ مُوجِبًا

غُرَّرَ فِي عُمُومِ قُدْرَتِهِ لِكُلِّ شَيْءٍ خِلَافًا لِلشَّنَوِيَّةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ

يُعْطَى عُمُومُهَا عُمُومُ الْجَعْلِ وَإِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ فِعْلِيٌّ
وَنَفْيُ إعْطَا الْقُوَّةِ لِلْفِعْلِ وَالشَّيْءُ لَمْ يُوجَدْ مَتَى لَمْ يُوجَدْ
وَكَيْفَ فَعَلْنَا إِلَيْنَا فَوَضَّا وَإِنْ ذَا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا اقْتَضَى
وَبَاخْتِيَارٍ اخْتِيَارُ مَا بَدَأَ وَتِلْكَ فِينَا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ
فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ وَهُوَ فَعَلْنَا لَكِنْ كَمَا الْوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا

غُرَّرَ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْضِ مَا يَتَّبِعُهَا

إِنَّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ حَيٌّ بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ طَيٌّ
إِذْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءِ مِنْ أَنْ تَحْضُرَا فَعِلْمُهُ يَكُونُ سَمْعًا بَصَرًا

غُرَّرَ فِي تَكْلَامِهِ تَعَالَى

الْلَفْظُ مَوْضُوعًا لَدَى الْأَنَامِ مِمَّا هُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْكَلامِ
فَهُوَ وَجُودٌ مَعَهُ وَجُودٌ ذِهْنًا لَهُ بِجَعْلِنَا شُهُودٌ
فَحَيْثُ فِي تَأْدِيَةٍ ذَا أَيْسَرُ مِنْ غَيْرِهِ لِاسْمِ الْكَلَامِ آثَرُوا

وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ بَدِيلَهُ إِذْ ذَاكَ حَالُهُ يَكُونُ حَالَهُ
فَالْكُلُّ بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةٌ حَاكِئَةٌ جَمَالَهُ جَلَالَهُ
وَكَلُّ جُزْئِيٍّ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَضِعٌ وَضِعاً إِلَهِيّاً لِمَعْنَى مَا ضُمِعَ
إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ تَزُولُ لَا الدَّائِمَةُ الطُّوْلِيَّةُ

غُرَّرَ فِي تَقْسِيمِ الْكَلَامِ

فَمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيْنَ الذَّاتِ كَوْنٌ بِحَيْثُ يُنْشِئُ الْآيَاتِ
وَمِنْهُ مَاذَا كَلِمَاتٌ تَمَّةُ كَجَامِعِ الْكَلِمِ هَادِي الْأُمَّةِ
وَمِنْهُ مَا فِي صُحُفٍ مُنْشَرَةٍ مَا مَسَّ ذَا إِلَّا النُّفُوسُ الطَّاهِرَةَ
لِسَالِكٍ نَهَجِ الْبَلَاغَةِ انْتَهَجَ كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ خَرَجَ
إِنْ تَذَرِ هَذَا حَمْدَ الْأَشْيَاءِ تَعْرِفِ إِنْ كَلِمَاتِهِ إِلَيْهَا تُضَفِّ

غُرَّرَ فِي الْإِرَادَةِ

عَقِيبَ دَاعٍ دَرَكْنَا الْمَلَايِمَا شَوْقاً مُؤَكِّداً إِرَادَةً سِمَا
وَفِيهِ عَيْنُ الدَّاعِ عَيْنُ عِلْمِهِ نِظَامَ خَيْرٍ هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ
إِذْ لَيْسَ فِيهِ حَالَةٌ مُنْتَظَرَةٌ حَصَلَهَا مُنْفَصِلٌ تَصَوُّرَةٌ
فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلٌ مُدْرِكٌ أَتَمَّ إِذْرَاكِ لِأَبْهَى مُدْرِكِ
مُبْتَهَجٌ بِذَاتِهِ بِنَهْجَةٍ أَقْوَى وَمَنْ لَهُ بِشَيْءٍ بِنَهْجَةٍ
مُبْتَهَجٌ بِمَا يَصِيرُ مَصْدَرَةٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَكُونُ أَثَرُهُ

كَرَابِطٍ لَا شَيْءَ بِاسْتِقْلَالِهِ لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَى حِيَالِهِ
 رِضَاؤُهُ بِالذَّاتِ بِالْفِعْلِ رِضَا وَذَا الرِّضَا إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَى
 غُرْرٌ فِي تَأْكِيدِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِيَ وَالْغَرَضَ مِنَ الْإِيجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى
 تَنْظِيمُكَ الْعَوَالِمَ لَوْ أَنْفَرَضَ تَدْرِي كَمَالَ الْحَقِّ كَانَ ذَا الْغَرَضِ
 فَحَيْثُ لَا كَمَالَ فَوْقَهُ وَهُوَ مُنْظَمٌ فَوْقَ التَّامِّ عِلْمُهُ
 كَانَ هُوَ الْغَايَةَ لِلْإِيجَادِ لَا شَيْءَ سِوَاهُ فِعْلُهُ قَدْ عَلَّلَا
 لَوْ كَانَ الْإِلْتِذَاذُ فِينَا شَاعِرًا لِذَاتِهِ لِلْفِعْلِ كَانَ مَصْدَرًا
 بَلْ يَفْعَلُ التِّذَاذُ إِذْ غَائِبَةً مُعْطِيَةُ الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّةَ
 فَكُلُّ الْغَائِيُّ فِيهِ كَانَا رِيَّانَ ذِهْنًا ابْتَغَى رِيَّانَا

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِي أَفْعَالِهِ تَعَالَى

غُرْرٌ فِي أَنْحَاءِ تَقْسِيمَاتِ لِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى

الْفِعْلُ إِنْ يَسْبِقُ هَيُولَى مُبْتَدَعٌ وَمَعَ لُحُوقِ كَائِنٍ وَمُخْتَرَعٌ
 لِلْمَدَّةِ الْكَائِنِ أَيْضًا قَدْ لَحِقَ بِذَلِكَ الْكَائِنِ أَيْضًا قَدْ افْتَرَقَ
 بِتَمِّ أَوْ نَاقِصٍ إِمَّا مُكْتَفِيٍّ أَوْ غَيْرُهُ الْفِعْلُ كَذَا أَيْضًا يَفِي
 وَ أَيْضًا الْفِعْلُ مُحَرَّكٌ فَقَطْ أَوْ مُتَحَرِّكٌ فَقَطْ أَوْ مَا اخْتَلَطَ
 كَذَلِكَ مِنْ لَا شَيْءٍ أَوْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ لَا هُوَ مِنْ شَيْءٍ وَإِيَّاهَا عَنْوَا
 بِالْجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلٍ ذِي سَمَكٍ وَجَبَرَوْتِ، مَلَكُوتٍ وَمَلَكٍ

وَالنُّورِ الْاسْفَهَبِ وَالْمَظَاهِرِ لِنُورِ الْأَنْوَارِ وَنُورِ قَاهِرِ
كُلِّ لِمَعْنَى وَاحِدٍ يُشِيرُ وَكَانَ فِي تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ

غُرِّرَ فِي أَنْ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالَى إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيبِ

إِذِ الْعِنَايَةُ اقْتَضَتْ وَجُوداً فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ جُوداً
قَاهِرٌ أَعْلَى مُثَلُّ ذِي شَارِقَةٍ فَنَفْسُ كُلِّ مُثَلٍّ مُعَلِّقَهُ
فَالطَّبَعُ فَالْصُّورَةُ فَالْهَيُولَى وَاخْتَتَمَ الْقَوْلُ بِهَا نُزُولاً

غُرِّرَ فِي إِنْشَاءَاتِ أَنْ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

عَقْلاً وَنَقْلاً كَانَ عَقْلٌ إِذْ بَدَأَ لَا يُوجَدُ الْوَاحِدُ إِلَّا وَاحِداً
فَذَلِكَ الْوَاحِدُ نَفْسٌ أَوْ عَرَضٌ أَوْ صُورَةٌ أَوْ الْهَيُولَى لَوْ فُرِضَ
نَفْساً وَهَيْئَةً بِلَا جِسْمٍ فَعَلُ أَوْ أُخْرَيْنِ فَتَلَازُمٌ بَطَلَ
وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ لَمَّا بَطَلَتْ فَوَحْدَةُ الْمَبْدَأِ عَقْلاً اقْتَضَتْ

غُرِّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِي الْعَالَمِ

فَالْعَقْلُ الْأَوَّلُ لَدَى الْمَشَائِئِ وَجُوبُهُ مَبْدَأُ ثَانٍ جَائٍ
وَعَقْلُهُ لِذَاتِهِ لِلْفَلَكَ دَانٍ لِدَانٍ سَامِكٌ لِسَامِكٍ
وَهَكَذَا حَتَّى لِعَاشِرٍ وَصَلَ وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِي الْعَنَاصِرِ حَصَلَ
بِالْفَقْرِ مُعْطٍ لَهَيُولَى الْعُنْصُرِ وَبِالْوُجُوبِ لِنُفُوسٍ ، صُورِ

فَلِلْهِدُولِ كَثْرَةُ اسْتِعْدَادِ بِحَرَكَاتِ السَّبْعَةِ الشَّدَادِ
غُرَّرَ فِي رِبْطِ الْحَادِثِ بِالْقَدِيمِ

وَسَبَبُ الْحَادِثِ كَانَ حَادِثًا لَوْلَاهُ طُولَ الدَّهْرِ كَانَ لَابْنًا
لَكِنَّهُ مَعَ لَا تَنَاهِي السَّلْسِلَةِ تَخَلَّفُ فَالْحُكَمَاءُ قَائِلَةٌ
حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ تَجَدَّدَتْ نِسْبُهَا وَ ذَاتُهَا قَدْ ثَبَتَتْ
كَمَا بِثَابِتٍ ثَبَاتُهَا ارْتَبَطَ كَانَ لِحَادِثٍ حَدُوثُهَا وَسَطُ
وَقِيلَ أَيْضًا غَيْرُ ذَا وَقَدْ مَضَى مَا مِنَ الْأَقْوَالِ لَدَيْنَا الْمُرْتَضَى

غُرَّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكْثُّرِ عَلَى طَرِيقَةِ الْإِشْرَاقِيَّينَ

إِذَا لَدَى الشَّرْقِ بِلَا وَثَاقٍ أَسَسَ أُسًّا شَيْخُنَا الْإِشْرَاقِيَّ
فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةِ التَّكْثُّرِ طُولًا وَعَرْضًا أَصْغِهْ تَسْتَبْصِرِ
مِنْ نِسْبِ الْقَوَاهِرِ الطُّولِيَّةِ قَدْ وَجَدَتْ قَوَاهِرُ عَرْضِيَّةِ
لَا يَأْخُذُ الْأَفْلَاحُ تَرْتِيبًا إِذَا قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ أَخِذَا
بَلْ نُورٌ أَقْرَبُ بِنُورِ النُّورِ مُفِيضٌ نُورٍ عَدَدٍ مَحْصُورِ
وَنُورُ الْأَنْوَارِ لَهَا مُشَاهَدُ شُرُوقُهُ الْعَقْلِيَّ عَلَيْهَا وَارِدُ
كَذَا شُعَاعُ قَاهِرٍ لَقَدْ عَلَا يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلًا
بِالْوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالَى أَيْضًا فَيَقْبَلُ الثَّانِي مِنْهُ فَيَضَا

مَرْتَبَةً مِنْهُ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ وَمَرَّةً أَقْرَبَ نُورٍ رَابِطَةٍ
 لِثَالِثٍ أَرْبَعُ: ثِنْتَا الصَّاحِبِ وَنُورُ الْأَنْوَارِ وَنُورٍ أَقْرَبَ
 لِرَابِعِ الْقَوَاهِرِ ثَمَانِي أَرْبَعُ ثَالِثٍ وَثِنْتَا الثَّانِي
 وَمَرَّتَا الْأَقْرَبُ أُولَى رَابِطَةٍ وَنُورُ الْأَنْوَارِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ
 وَهَكَذَا سَوَانِحُ الْأَنْوَارِ تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارِ
 عَلَيْهِ قِسْ بِوَسْطٍ وَغَيْرِهِ شُهُودَ كُلِّ وَشُرُوقِ نُورِهِ
 إِذْ لَا حِجَابَ فِي الْمُقَارِقَاتِ وَإِنَّمَا اخْتَصَّ الْمُقَارِنَاتِ
 وَكَانَ فِي كُلِّ جَمِيعِ الصُّوَرِ كُلُّ مِنَ الْكُلِّ كَمَجْلَى الْآخِرِ

غُرُرٌ فِي تَمَايُزِ الْأَشِعَّةِ الْعَقْلِيَّةِ

مَا امْتَاَزَتْ إِلَّا بِتَمَايُزِ الْعِلَلِ أَشِعَّةٌ حَسِيَّةٌ عَلَى مَحَلٍّ
 لَا يَشْعُرُ أَزْدِيَاداً أَذْ لَيْسَ بِحَيٍّ لَكِنْ لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ فِيهِ فَيُ
 أَمَّا أَشِعَّةٌ لِيَذَى حَيَاتِهِ لَيْسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِهِ
 وَلَا الَّذِي يَحْصُلُ فِيهِ سِتْرًا فَهُوَ بِهَا إِذَا تَزِيدُ شِعْرًا

غُرُرٌ فِي فَذْلِكَاتِ مَا ذُكِرَ

فَكَانَ مِنْ كُلِّ مِنْ أَشْرَاقَاتِ عَقْلٌ كَمَا مِنَ الْمُشَاهَدَاتِ
 فَرْدًا وَبِالْجِهَاتِ فَرْدًا مَشْنِي كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنَى
 إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدٌّ لِكُلِّ عَالٍ ذَا غِنَى قَهْرًا يُعَدُّ

فَجَاءَتْ الْقَوَاهِرُ قِسْمِينَ مِنْ أَنْوَارٍ أَعْلَيْنَ بِتَرْتِيبٍ زُكْنِ
وَاللَّاتِ أَرْبَابَ الطَّلِسْمَاتِ بَدَتْ مِنْهَا الَّتِي مِنَ الْمُشَاهِدَاتِ
نُورُ الشُّهُودِ كُلُّ نُورٍ شَارِقَةٍ وَعَالَمُ الْحِسِّ إِلَى الثَّانِي نُمِي
عَلِيَّةُ الْجِسْمِ لِجِسْمٍ وَانْتَفَى وَفَلَكَ الشَّمْسِ مِنَ الَّذِي يَحْفُفُ
فَإِنَّهُ الطَّلِسْمُ لِلشَّهْرِيرِ وَلَيْسَ فِي الثَّانِي مِنَ الْجِهَاتِ مَا
يَسْمُو فَمِنْهُ الْمُثُلُ الْمَعْلُوقَةُ وَإِنْ لِأَعْلَيْنَ انْتَمَى فَيَلْزَمُ
وَكُونُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ أَشْرَفًا أَصْغَرُ، أَمَّا الشَّمْسُ فَهُوَ ذُو شَرَفٍ
سُلْطَانُ كُلِّ كَوْكَبٍ مُنِيرٍ يَفِي بِثَامِنٍ كَثِيرٍ أَنْجُمًا

غُرَّرُ فِي تَطَابُقِ عَالَمِ الْحِسِّ وَعَالَمِ الْعَقْلِ

فَكَلُّ هَذِي النَّسَبِ الْوَضْعِيَّةِ أَظْلَالُ تِلْكَ النَّسَبِ النُّورِيَّةِ
وَصَنَمٌ لِزِينَةٍ جَا زِبْرَجًا كَانَ لِنُورٍ رَبِّهِ أَنْمُودَجَا
كَهْذِهِ الْأَلْوَانِ فِي الطَّائُوسِ بَلْ كُلُّ مَا فِي الْعَالَمِ الْمَخْسُوسِ
وَالنُّورُ فِي الْغَاسِقِ حُكْمُهُ انْسَحَبُ فَغَاسِقٌ عَلَيْهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبَ
أَمَّا رَأَيْتَ أَنَّ شَمْسًا وَقَمَرًا نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قَدْ بَهَرَ
وَاغَاسِقُ حُبٌّ وَمَا ذُلُّ مَعَهُ كَزُهْرَةٍ وَالْأُمَّهَاتِ الْأَرْبَعَةُ

غُرَّرُ فِي أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْمُتَقَنَّةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ

وَكُلُّ فِعْلٍ ذِي نَمَا مِنْ جِسْمٍ لَدَيْهِمْ مِنْ صَاحِبِ الطَّلِسْمِ
 دُهْنَ السُّرَاجِ رَبُّهُ يَجْذِبُ لَهُ شَكْلًا صَنُوبَرِيًّا أَعْطَى الْمَشْعَلَةَ
 بِالرَّبِّ لِلنَّحْلِ الْمُسَدَّاتُ وَلِلْعَنَّاكِبِ الْمُثَلَّثَاتُ

غُرِّرَ فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمَثَلِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ بَعْدَ الْفَرَاحِ عَنْ إِنِّيَّتِهَا

وَعِنْدَنَا الْمِثَالُ الْأَفْلَاطُونِيُّ لِكُلِّ نَوْعٍ فَرْدُهُ الْعَقْلَانِي
 كُلُّ كَمَالٍ فِي الطَّلِسْمِ وَزَعَهُ مِنْ جِهَةٍ بِنَحْوِ أَعْلَى جَمْعِهِ
 وَالسُّرُّ سَوْغٌ أَخَذَ مَفْهُومَاتِ مِنْ الْوُجُودِ الْأَحَدِيِّ الذَّاتِ
 كَالنَّفْسِ فِي الذَّاتِ قَوَاهَا حَاوِيَةً بِوَحْدَةٍ فِي قُوَّةٍ وَهِيَ هِيَّةُ
 لِبَدَنِ كَمَا بِهَا وَقَايَةً بِكُلِّ نَاسُوتٍ لَهُ عِنَايَةً
 فَذِي مِنَ الْمَخْرُوطِ مِثْلُ الْقَاعِدَةِ وَذَاكَ نُقْطَةُ لِكُلِّ وَاجِدَةٍ
 وَذَلِكَ الْأَصْلُ وَذِي فُرُوعٍ وَذَلِكَ الْكُلِّيُّ أَيْ وَسِيعٌ
 وَالْمِثْلُ لَا مُجَرَّدُ الْمِثَالِ وَاخْتَلَفْنَا بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ

غُرِّرَ فِي ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ الْقَوْمِ لِلْمَثَلِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ

وَبَعْضُهُمْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَةَ فَأَوَّلُوا بِالصُّورِ الْمُرْتَسِمَةِ
 فِي ذَاتِ بَارِيَّهَا وَذَاقِيَامُهَا بِذَاتِهَا لِأَنَّهُ تَمَامُهَا
 قِيلَ الْمِثَالُ صُورُ الْهَيُولَى بِمَا تُضَافُ لِلْمَبَادِي الْأُولَى

حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا وَالْأَزْمِنَةُ
 كَالآنِ وَالنُّقْطَةُ فِي الدَّهْرِ جُمْعُ
 وَقِيلَ عَالَمُ الْمِثَالِ وَعَلَى
 فَفِي الْعُقُولِ ذَاتُهَا تُجَرَّدُ
 تُحْفَظُ مَعَ تَعَاقُبِ الْأَفْرَادِ
 الْمُمْكِنُ الْأَخْسُ إِنَّ تَحَقُّقًا
 لِأَنَّهُ لَوْلَاهُ إِنْ لَمْ يَفِضْ
 وَإِنْ أَخْسُ فَاضٍ قَبْلَ الْأَشْرَفِ
 وَإِنْ مَعَ الْأَشْرَفِ فِي الصُّدُورِ
 وَالنُّورُ الْإِسْفَهْبَدُ إِذْ يُبْرَهَنُ
 مِثْلُ مَكَانِيَّاتِهَا وَالْأَمْكِنَةُ
 فَالشَّيْءُ فِيهِ مَعَ هَيُولَاهُ اجْتَمَعَ
 مَهِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ قَدْ حُمِلَا
 حَتَّى بِالْإِطْلَاقِ فَلَا تُقَيَّدُ
 وَجَوْهَرٌ لِلْحَمَلِ الْإِتِّحَادِي
 فَالْمُمْكِنُ الْأَشْرَفُ فِيهِ سَبَقَا
 فَجِهَةٌ تَفْضُلُ حَقًّا يَقْتَضِي
 عُلْلَ الْأَقْوَى عِنْدَ ذَا بِالْأَضْعَفِ
 فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرُ الْكَثِيرِ
 عَلَيْهِ فَالْقَاهِرُ أَيْضًا كَائِنُ

المقصد الثالث

في

الالهيات بالمعنى الأخص

وفيه فرائد

الفريدة الأولى^١

في

أَحْكَامِ ذَاتِ الْوَاجِبِ بِهَرِّ بَرِّهَانِهِ

غُرُرُ فِي إِثْبَاتِهِ تَعَالَى

٣

* وأما إثبات صفاته هنا، فهو استطراديّ، ولما كان مطلب ما الشارحة، مقدّما

على مطلب هل البسيطة، قلنا :

٦

* مَا ذَاتُهُ بِذَاتِهِ لِدَاتِهِ، قولهم : « بذاته ولذاته » كالظرف والمجرور

إذا افرقا اجتماعا وإذا اجتماعا افرقا، فالمراد بالأوّل نفي الحيثيّة التقييدية، كما في وجوديّة

المهيّة الإمكانية، وبالثاني نفي الحيثيّة التعليلية : كما في وجوديّة الوجودات الخاصّة

الإمكانية، أو المراد بأحدهما نفي الواسطة في العروض : كما في وساطة الوجود الخاصّ في

تحقق المهيّة، وبالأخر نفي الواسطة في الثبوت، كما في وساطة وجود الحقّ لتحقيق الوجود

الخاصّ الإمكانى. والواسطة في العروض أن يكون منشأ لاتّصاف ذى الواسطة بشيء

والكن بالعرض، كوساطة حركة السفينة لحركة جالسها. والواسطة في الثبوت أن يكون

منشأ للاتّصاف بشيء بالذات وهى قسمان : أحدهما أن يكون نفسه متّصفا به كالنار

الواسطة لحرارة الماء، وثانيهما أن لا يكون كالشمس الواسطة لها، أو لاسوداد وجه

القصار و ابيضاض الثوب . * مَوْجُودٌ وَمُسْتَحَقٌّ لحمل مفهومه هو الْحَقُّ الْعَلِيِّ

صِفَاتِهِ، - من قبيل إضافة الصّفة إلى معموله، كالحسن وجهه لأنّ الرّوى في المصراع

الأوّل على الكسر - .

١٨

* إِذَا - شرطية - الْوُجُودُ، المراد به حقيقة الوجود الذى ثبت أصالته، وإنّ به

حقیقة كلّ ذی حقیقة ، كَمَا نَ وَاجِباً فَهوَ المراد ، * وَمَعَ الْإِمْكَانِ بِمَعْنَى الْفَقْرِ
وَالْتَعَلُّقُ بِالْغَيْرِ ، لَا بِمَعْنَى سَلْبِ ضَرُورَةِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ ، لِأَنَّ ثُبُوتَ الْوُجُودِ لِنَفْسِهِ
ضَرُورِيٌّ ، وَلَا بِمَعْنَى تَسَاوِي نِسْبَتَيْ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ ، لِأَنَّ نِسْبَةَ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ ، لَيْسَتْ
۳ كُنْصِبَةً نَقِیْضُهُ إِلَيْهِ ، لِأَنَّ الْأَوَّلَى مَكِیْفَةٌ بِالْوُجُوبِ ، وَالثَّانِيَةُ بِالْإِمْتِنَاعِ ، قَدْ اسْتَلْزَمَتْهُ ،
عَلَى سَبِيلِ الْخُلْفِ ، لِأَنَّ تِلْكَ الْحَقِیْقَةَ لِثَانِي لَهَا حَتَّى تَتَعَلَّقَ بِهِ وَتَفْتَقِرَ إِلَيْهِ ، بَلْ كُلَّمَا فَرَضْتَهُ
ثَانِيًا لَهَا فَهُوَ هِيَ لَا غَيْرَهَا . وَالْعَدَمُ وَالْمَهِيَّةُ حَالُهُمَا مَعْلُومَةٌ ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِقَامَةِ بَأَن يَكُونَ
۶ الْمُرَادُ بِالْوُجُودِ مَرْتَبَةٌ مِنْ تِلْكَ الْحَقِیْقَةِ . فَإِذَا كَانَ هَذِهِ الْمَرْتَبَةُ مَفْتَقَرَةً إِلَى الْغَيْرِ ، اسْتَلْزَمَ
الْغِنَى بِالذَّاتِ ، دَفْعًا لِلدُّورِ وَالتَّسْلُسِ ، وَالْأَوَّلِ أَوْثَقُ وَأَشْرَفُ وَأَخْصَرُ ، * وَقِسْ عَلَيْهِ ،
أَيَّ عَلَى الْوُجُودِ كُلِّمَا مِنْ الصِّفَاتِ لَيْسَ امْتِنَاعٌ أَيْ مُمْكِنٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ وَ* بِلَا
۹ لَزُومِ تَجَسُّمٍ عَلَى الْكَوْنِ ، أَيْ الْوُجُودِ وَقَعَ .

حَاصِلُهُ أَنَّهُ قَسَّ عَلَيْهِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةَ ، فَقُلَّ إِذَا كَانَ حَقِیْقَةُ الْعِلْمِ مَثَلًا وَاجِبَةً فَهُوَ ،
وَلَا اسْتَلْزَمَتْهُ ، كَمَا قَالَ الْمُعَلِّمُ الثَّانِي : « يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي الْحَيَاةِ حَيَاةٌ بِالذَّاتِ ، وَفِي
۱۲ الْإِرَادَةِ إِرَادَةٌ بِالذَّاتِ ، وَفِي الْإِخْتِيَارِ اخْتِيَارٌ بِالذَّاتِ ، حَتَّى تَكُونَ هَذِهِ فِي شَيْءٍ لَا بِالذَّاتِ » .
وَلِنَّمَا عَبَّرْنَا عَنْ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ بِذَلِكَ ، لِلْإِشَارَةِ إِلَى مَعْيَارِ لِمَعْرِفَةِ الْكَمَالِ ، وَهُوَ كُلُّ
مَا يُمْكِنُ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ لِلْوُجُودِ ، وَلَا يَسْتَلْزِمُ عَرُوضَهُ لِلْوُجُودِ تَخَصُّصَ اسْتِعْدَادِ كَالْعِلْمِ
۱۵ لَا كَالْبَيَاضِ ، فَكُلَّمَا هُوَ كَذَلِكَ يَجِبُ إِثْبَاتُهُ لِلْوَاجِبِ . وَلَمَّا كَانَ لِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ : « فَيَلْزِمُ
تَكَثُّرُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ » دَفَعْنَاهُ بِأَنَّهُ * ثُمَّ ارْجِعْ عَنْ وَوَحْدَتِهَا ، أَيْ الصِّفَاتِ جُمُعَةً
تَاكِيدًا * فِی الذَّاتِ وَالْمَصْدَاقِ فَالْتَّكْثِيرُ فِیْهَا ، أَيْ فِي مَفَاهِمِ انْتِزَاعًا مِنْ
۱۸ وَجُودِهَا لَا فِي وَجُودِهَا ، وَانْتِزَاعَ مَفَاهِمِ كَثِيرَةٍ مِنْ ذَاتٍ وَاحِدَةٍ سَابِغٍ لَا يَنْثَلِمُ بِهِ وَحْدَتُهَا .
وَلَمَّا فَرَعْنَا مِنْ طَرِيقَةِ الْإِلَهِيِّينَ إِلَى الْمَتَالَهِيِّينَ فِي إِثْبَاتِ الْحَقِّ عُلْتُ صِفَاتُهُ تَعَرُّضًا لَطَرِيقَةِ
غَيْرِهِمْ فَقُلْنَا : * ثُمَّ الْحَكِيمُ الطَّبَّيْعِيُّ النَّظَّافُ فِي الْجِسْمِ بِمَا هُوَ وَاقِعٌ فِي التَّغْيِيرِ ، وَهُوَ مَوْضُوعٌ
۲۱ عِلْمُهُ طَرِيقُ الْحَرَكَةِ ، - الْإِضَافَةُ بَيَانِيَّةٌ - * يَأْخُذُ لِيْلَحَقَّ تَعَالَى ، أَيْ لِإِثْبَاتِهِ سَبِيلًا
سَالِكَةً ، فَرَبَّمَا يَسْلُكُ طَرِيقَ الْحَرَكَةِ نَفْسَهَا ، بَأَنَّ الْحَرَكَةَ لَا بَدَّ لَهَا مِنْ مُحَرِّكٍ ، وَالْمُحَرِّكُ

- لإحالة ينتهي إلى محرك غير متحرك أصلاً دفعا للدور والتسلسل ، وربما يسلكك طريق
 حركة الأفلاك بأنها ليست طبيعية بل نفسانية ، فهي لغاية ليست شهوية أو غضبية
 لبرائتها عنها ، ولا إيصال نفع إلى ما دونها ، إذ لا وقع له عندها ولا بعضها لبعض ، ولا
 لم ينته عدد الأجسام إلى حد فيجب أن يكون غايتها أمراً غير جسماني إما واجب أو منته إليه ،
 وربما يسلكك طريق حركة النفس بأنها في أول الأمر بالقوة ففي خروجها من القوة إلى
 الفعل لابد لها من مخرج فاعلي ، وهو إما الواجب أو منته إليه ، وكذا لابد لها من مخرج
 غائي ، فإن الحركة طلب ، والطلب لابد له من مطلوب ، وكل مطلوب تناله النفس
 لاتقف عنده ولا تنطمئن دونه حتى تفد على باب الله ، وترد على جنابه ، فلا بد أن ينتهي
 المطالب إلى مطلوب به تنطمئن القلوب ، وهو المطلوب ، وأما من في طريق حدوث
 الأعمال لإثبات صانعه ، فقد انتهج من المتكلمين ، * فإننه عن منهج الصدق
 خرج ، لأن مناط الحاجة إلى العلة ، هو الإمكان فقط ، لا الحدوث ، ولا الإمكان مع الحدوث ،
 ولا الإمكان بشرط الحدوث .

غُررٌ في تَوْحِيدِهِ

- * صِرْفَ الوجود - مفعول مقدم - ، والمراد به الوجود بشرط لا ، وهو الواجب
 تعالى كَثْرَةً لَمْ تَعْرِضاً - مؤكّد بالنون الخفيفة - : * لَأنَّه ، أى صرف الوجود ،
 إمّا التَّوْحِيدَ - مفعول - اقْتَضَى * فَهُوَ المطلوب ، وإلا ، أى وإن لم يقتضِ الوحدة ،
 فلا يخلو إمّا أن يقتضِ الكثرة أولاً يقتضِ الوحدة ولا الكثرة ، فعلى الأول وَاحِدٌ ما - نافية -
 حصلاً ، إذ ذلك الواحد أيضاً على طباع ذلك الكثير بذاته ، والمفروض أن هذا
 السّخ يقتضِ الكثرة ، فلم يوجد فيه واحد فلم يوجد فيه كثير ، لأنّ الكثير مبدء الواحد ،
 فإذا كثرت بذاته أبطلناه . وعلى الثاني كان كل من الوحدة والكثرة عرضياً له ، فيلزم
 ما أشرنا إليه بقولنا :

* أَوْ كَانَ صرف الوجود الذي هو الواجب تعالى ، في وَاحِدَتِهِ مُعَلَّلاً
 بالغير .

بُرْهَانُ آخَرُ

* تَرَكَبُ أَيْضاً عَرَاهُ ، أى عرض صرف الوجود إنْ يُعَدَّ ، أى إن كان
 ۲ صرف الوجود الذى هو الواجب متعدداً ، * مِمَّا ، أى تركب ممّا ، بِهِ اِمْتِازَ وَمَا بِهِ
 اتَّحَدُّ ، لأنَّ وجوب الوجود مشترك بينهما ، وما به الاشتراك الذّاتى يستدعى ما به الامتياز
 الذاتى ، وهذا هو التركيب .

۶ غُرَّرُ فِي ذِكْرِ شُبْهَةِ ابْنِ كَمُونَةِ وَدَفْعِهَا .

* هُوَيْتَانِ بِيَتَمَامِ الذَّاتِ قَدْ * خَالَفَتَا لَابِعْضِهَا حَتَّى يُلْزَمَ التَّرْكِيبُ ،
 ولا بأمر زائد حتى يكون الواجب فى هويته معلّلاً ، ويكون وجوب الوجود مهية نوعية
 لابْنِ الْكَمُونَةِ اسْتَنَدَ ، أى هذا الكلام إليه استند ، وعبارته هكذا :
 ۹ « لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية ،
 يكون كلٌّ منهما واجب الوجود بذاته ، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا
 ۱۲ عليهما قولاً عرضياً » .

وما يقال فى دفعها ، أنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معلّلاً ، فلم يكن
 شىء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود ، بل شىء ذلك الشىء واجب الوجود ،
 ۱۵ وقد أبطلوه ، فهو مدفوع بأنّه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضياً بمعنى المحمول
 بالضميمة ، و من عوارض الوجود وليس كذلك : بل العرضىّ بمعنى الخارج المحمول
 ومن عوارض المهية كالشئىية فإنّها عرضية للإشياء الخاصة ، مع أنّها تنزع من
 ۱۸ نفس ذواتها ، فهى مستحقة لحملها فى ذواتها ، ولهذا جمع فى كلامه بين العرضية وبين
 الذاتية ، حيث قال : « كلٌّ منهما واجب الوجود بذاته » فالمراد بالعرضية ما عرفت ،
 وبالذاتية الذّاتى فى باب البرهان ، لا الذّاتى فى باب إيساغوجى فدع هذا .

* وَادْفَعِ الشُّبْهَةَ بِأَنْ طَبِيعَةَ وَمَفْهُومًا وَاحِدًا مَا - نَافِيَةً - اِنْتِزَعَتْ * مِمَّا ،
 ۲۱

أى من أشياء تَخَالَفَتْ بِمَا هِيَ تَخَالَفَتْ ، كالحَيوان المنتزع من الأنواع المتخالفة من جهة اتّفاقها فى حقيقته ، لامن جهة اختلافها بالفصول ، والإنسان المنتزع من زيد و عمرو وغيرهما من جهة اتّحادهم فى تمام المهيّة المشتركة ، لامن جهة اختلافهم بالعوارض الشخصية وقس عليهما البواقى ، حتّى أنّ العرض المنتزع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بنام ذواتها ، وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرّجل ، إنّما ينتزع من جهة اشتراكها فى العروض والحلول فى الموضوع ، وإذا وجد فى الواجبين ، المفروضين قدر مشترك ، تحقّق فى كلّ واحد منهما ما به الامتياز ، ليتحقّق الإثنيّة ، فجاء التّركيب .

* بل إنّ سَأَلْتُ الْحَقَّ عَنَّا فنقول فى شىء من الموارد غير مصداق واحد
 * لَيْسَ مَعْنُونًا لِمَعْنَى فَرَادٍ ، * إِذِ الْخُصُوصِيَّةُ الَّتِي فى واحد من المعنونات والمصاديق لو تكثّرت ، إمّا تُعْتَبَرُ * فى أَخْذِهِ أى أخذ المعنى الفارد وانتزاعه منه و صدقه عليه ، فَلَسَمَ يَكُنْ مِنْهُ ، أى من ذلك المعنى الفارد الأفراد الأخر ، لكونها فاقدة لهذه الخصوصيّة ، * أَوِ الْخُصُوصِيَّةُ الْمُخْصُوصَةُ لَيَسَمَتْ تُشْتَرَطُ فى أخذ ذلك المعنى وصدقه ، * فَالْوَحِيدُ الْمُشْتَرَكُ : يعنى القدر المشترك بين المصاديق ، هو الْمُحْكَمُ عَنْهُ والمأخوذ منه فَتَقَطُّ ، إذ الخصوصيّات ملغاة ، وقد مرّ فى أوائل الأمور العامّة مايتعلّق بالمقام .

بُرْهَانُ آخَرُ عَلَى التَّوْحِيدِ .

وهو انّ الكثرة إن كانت نوعيّة فبالمهيّات ، وإن كانت عدديّة ، فإن كانت فى الجواهر فبالمادّة ولو احقها ، وإن كانت فى الأعراض فبالموضوعات * وَحَيْثُ لَا مَوْضُوعَ أَوْ مَهِيَّةَ * وَلَا هَيُولَى لِتَعَالَى الْوَاجِبِ عَنِ الْكُلِّ ، كَيْفَ يَتَحَقَّقُ الْإِثْنِيَّةُ .

غُرْرُفِي تَوْحِيدِ إِلَهِ الْعَالَمِ .

البراهین السابقة أقيمت على أنه لا شريك لواجب الوجود في الوجوب الذاتى ،
 بل في الوجود الحقيقى ، أى الموجود فى نفسه لنفسه بنفسه ليس إلّا هو ، والآن نريد أن
 نبرهن على أنه لا شريك له فى الإلهية والفاعلية ، أى الفاعل بالمعنى المصطلح للإلهيين
 ليس إلّا هو ، فمهدنا أولاً وحدة العالم ، ثم أثبتنا وحدة الإله ، فقلنا :

* فى الحسّ - متعلق بقولنا - عَالَمَيْنِ - وهو مفعول - يُبْطِلُ ، وإنّا قلنا فى
 الحسّ ، لأنّ العوالم العقلية كثيرة لزوم الخلاء ، لأنّا لو فرضنا عالماً آخر جسمانياً
 فى عرض هذا العالم ، لكان شكله الطبيعى هو الكرة ، والكورتان إذا لم تكن إحداهما
 محيطة بالأخرى لزم الخلاء فيما بينهما ، لأنّ تماس الكرتين بالنقطة سواء * تَخَالَفًا بِالنَّوْعِ
 أَوْ تَمَازُجًا ، هذا هو البرهان المشترك ، وأمّا المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعية ،
 والمماثلة العددية ، فى الأسفار والمبدء والمعاد نقلا عن المعلم الأوّل والشيخ الرئيس من شاء
 فليرجع اليهما .

ثمّ لما نفينا عالماً آخر سوى هذا العالم أردنا أن نقول : هذا العالم واحد لا بالاجتماع
 والاتصال فقط ، بل إنسان كبير واحد بالعدد ، باعتبار النفس والعقل الكليين اللذين
 من عالم الوحدة ، وباعتبار انّ الوجود فى الكلّ عين الهوية والوحدة الحقة الظلية ، ولا
 سيما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد وتدلّيه بالحقّ المتعال الذى هو على كلّ حاضر و
 غائب شهيد وشاهد .

فقلنا : * إِنْ السَّمَاءَ كُلَّهَا كَوَاكِبُهُ وَأَفْلَاكُهُ الْكَلِمَةُ وَالْجُزْئِيَّةُ أَحْيَاءٌ عُقْلَاءٌ مَسْبُحُونَ
 بِحَمْدِ رَبِّهِمْ لَا يَسْأَمُونَ ، ومتواجدون فى عشق جماله لا يفترون ، لمكان نفوسها المتعلقة بها و
 عقولها المشبهة بها ، وفى بعض الآثار النبوية : « أَطَّتِ السَّمَاءُ ، وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَأْطَّ ، مَا فِيهَا
 مَوْضِعٌ قَدِمَ إِلَّا وَفِيهِ مَلِكٌ رَاكِعٌ أَوْ سَاجِدٌ » * وَالشَّمْسُ قَلْبٌ لَهُ ، وكما انّ القلب
 الصنوبرى فى الإنسان الصغير أشرف الأعضاء وله الرئاسة ، كذلك الشمس فى الإنسان
 الكبير ، سيّد الكواكب والأفلاك ، وله الرئاسة على كلّ الأجسام غير هذه الأعضاء
 الآخر للإنسان الكبير من الرئيسة والمرثوسة ، وقد جعل الرئيسة فى الإنسان الصغير

باعتبار سبعة وبإزائها في السماء السبعة السيّارة .

* وقد ذكر العرفاء، الشّامخون في التّطبيق كلمات جمّة لا يسعها هذا المختصر،

٣ * وَالْجِسْمُ الْعُنْصُرِيُّ ثَقِيلًا كَانَ أَوْ خَفِيفًا * بِجَنْبِ الْأَفْلَاقِ الْحَيَّةِ بِالْدَّوَامِ إِلَى

ما شاء الله ، بَدَأَ طَفِيفًا ، أَيْ قَلِيلًا ، فَلَا يَقْدَحُ عَدَمُ حَيَاةِ بَعْضِ الْعُنْصُرِيَّاتِ فِيمَا نَحْنُ

بصده من أن العالم كلّهُ حيوان . * بَلْ جَعَلَ الْقَوْمُ ، أَيْ الْحُكَمَاءُ الْأَقْدَمُونَ

٦ أَوَّلُ الْفُطَانَةِ * عَنَّا صِرَافًا فِي الْإِنْسَانِ الْكَبِيرِ كَحَجَرِ الْمِثْنَانَةِ فِي الْإِنْسَانِ الصَّغِيرِ ،

إشارة إلى ما قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد : « اعلم أن اسم السماء واسم الكلّ

واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ، كأنّهم لم يكونوا يعتنون بالجواهر

٩ الفاسد الذي يشتمل عليه كُرة القمر، فإنّه أصغر بالنسبة إلى العالم السّماوي من الحصاة الحادثة

في بدن حيوان بالنسبة إلى بدنه ، ثمّ إذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة في جملة ، ولم

يُمنع عدم حياتها أن يكون الجسم الذي يحويه حيًا ، والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدء

١٢ الأوّل كشيء واحد حتّى له نفس عقلية وله عقل مفارق يفيض عليه ، وربّما قالوا

كلّ للسماء الأولى ، فإنّ كثيرا من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيها جرم الكلّ و

حركتها حركة الكلّ ، وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكلّ ، و

١٥ يعنون به جملة العقول المفارقة ، لأنّها شيء واحد ، ونفس الكلّ ، ويعنون بها جملة

الأنفس المحركة للسمّاويات ، كأنّها شيء واحد ، وتارة يقولون عقل الكلّ ، ويعنون

به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصى الذي هو أولى بالتشويق بعد الخير المحض ، و

١٨ نفس الكلّ ، ويعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم » انتهى كلامه .

وكون العناصر والعنصريّات بمنزلة حجر المئانة ، باعتبار حقارتها وتفاسدها

بالنسبة إلى السّبع الشّداد لا ينافي كون الإنسان المتولّد منها خليفة الله في الأرض ومظهر

٢١ أسمائه ومجلى صفاته ومخلوق الله والأشياء لأجله ، لأنّ ذلك باعتبار عقله المستفاد ، و

اتّحاده بالعقل الفعّال ، ولا سيّما أكمل افراده الفانين في الحقّ المتعال .

وإذا عرفت ذلك ، * فَبِأَنَّ لِنَظَامِ النُّجُومِ كَيْسِي ، الْعَالَمِ ، أَيْ الْعَالَمِ جَمْلَةً مَلْحُوظَةً

- متدلّیة بعرش الله ، * شَخَصٌ مِّنَ الْحَيَوَانِ لَا حَيَوَانَ فَقَطْ ، بَلْ آدَمُ وَإِنْسَانٌ
كَبِيرٌ * لَكِنَّ لَّارَأْسَ لَهُ كَالْإِنْسَانِ الْبَشَرِيِّ وَلَا ذَنْبٌ كَالْحَيَوَانِ الْعَنْصَرِيِّ * كَمَا
لَهُ لَيْسَ تَشَهُّ وَغَضَبٌ ، لِبَرَاثَةِ السَّمَوَاتِ مِنْهَا ، وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ
المطلقتين هذه ، بل الحياة ودرك الكليّات ، وهما حاصلان له باعتبار اشتماله على النفوس
والعقول ، وحينئذٍ * فَمَمَعَ تَعَدُّدُ أَيِّ تَعَدُّدٍ إِلَهُ الْعَالَمِ تَوَارُدُ الْعِلَلِ الْمُسْتَقْلَةِ * عَلَى
المعلول الْمُشَخَّصِ مِنَ الْإِنْسَانِ الْكَبِيرِ الشَّخْصِيِّ ، الَّذِي قَدْ انْفَعَلَ وَتَأَثَّرَ ، وَهَذَا
محال فتعدّد الإله محال .

غُرَّرُ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الثَّنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدِ حِكْمِيَّةِ

- * ثُمَّ الْوُجُودَ - مَفْعُولٌ أَوَّلٌ لِقَوْلِنَا - : اعْلَمْ بِإِلَا التَّيَّاسِ * خَيْرًا - مَفْعُولٌ ثَانٍ -
هُوَ أَيُّ خَيْرِ التَّفَسُّسِيِّ وَالْقِيَّاسِيِّ ، أَيُّ الْإِضَافِيِّ ، فَكُلُّ وَجُودٍ وَلَوْ كَانَ إِمْكَانِيًّا خَيْرٌ
بِذَاتِهِ وَخَيْرٌ بِمُقَايَسَتِهِ إِلَى غَيْرِهِ ، وَهَذِهِ الْمُقَايَسَةُ قِسْمَانِ : أَحَدُهُمَا مُقَايَسَتُهُ إِلَى 'عِلَّتِهِ' ، فَإِنْ كُلُّ
مَعْلُولٍ مَلَائِمٌ لِعِلَّتِهِ الْمُقْتَضِيَةِ إِيَّاهُ ، وَثَانِيهَا مُقَايَسَتُهُ إِلَى مَا فِي عَرْضِهِ مِمَّا يَنْتَفِعُ بِهِ ، وَفِي هَذِهِ
الْمُقَايَسَةِ الثَّانِيَةِ يَفْتَحُمُ شَرٌّ مَا فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ الْكَائِنَةِ الْفَاسِدَةِ فِي أَوْقَاتٍ قَلِيلَةٍ ، وَنَتَكَلَّمُ
فِي كَيْفِيَّةِ وَقُوعِهِ بِتَقْسِيمِ الشَّيْءِ إِلَى الْأَقْسَامِ الْمُنْقُولِ فِي الْكُتُبِ الْحِكْمِيَّةِ عَنْ أَرِسْطُو فِي دَفْعِ هَذِهِ
الشُّبْهِةِ ، وَبِأَنَّ الشَّرَّ عَدَمٌ ، فَقُلْنَا : * وَالْخَيْرُ كَمَا لَشَرٍّ اِحْتِمَالًا ، أَيُّ بِحَسَبِ الْإِحْتِمَالِ
الْعَقْلِيِّ حَوِيًّا * الْمَحْضِ وَالْكَثِيرِ وَالْمُسَاوِيَّاتِ ، فَالشَّيْءُ إِمَّا خَيْرٌ مُحْضٌ ، وَإِمَّا خَيْرُهُ
كَثِيرٌ غَالِبٌ عَلَى شَرِّهِ ، وَإِمَّا مُسَاوِلُهُ ، وَكَذَا فِي جَانِبِ الشَّرِّ ، فَالْأَقْسَامُ خَمْسَةٌ إِذِ الْمُسَاوِي
مِنْ كُلِّ مَنِهَا قِسْمٌ وَاحِدٌ ، كَمَا أَنَّ الْغَالِبَ مِنْ كُلِّ مَنِهَا يَسْتَلْزِمُ مَغْلُوبَ الْآخَرِ ، فَلَمْ يَعْدَ
قِسْمًا آخَرَ .

- ثُمَّ الْقِسْمَةُ إِمَّا بِحَسَبِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ الْذَاتِيَّيْنِ ، وَإِمَّا بِحَسَبِ الْإِضَافِيَّيْنِ ، كَمَا فِي
الْقَبَسَاتِ حَيْثُ اعْتَبَرَهَا بِحَسَبِ الْإِضَافَةِ وَجَعَلَ الْمَقْسَمَ هُوَ الْمَوْجُودُ ، بِأَنَّ الْمَوْجُودَ إِمَّا خَيْرٌ

- محض لكل شيء لا يستضر بوجوده شيء، وإما شر محض يستضر بوجوده كل شيء، وإما نفعه غالب، وإما ضرر غالب، وإما هما متساويان كل ذلك بالنسبة إلى الغير. * **فَالْمَحْضُ**، أى الخير المحض **كَالْعُقُولِ** فإنها موجودات بالفعل، ليس لها حالة منتظرة وكلمات تامة جامعة لا تنفذ ولا تبطل، فهي خير محض بكلا المعنيين، **وَالَّذِي كَثُرَ خَيْرَاتُهُ** **مِثْلُ الْمَعَالِيلِ الْآخِرَةِ** من الكاينات التي فيها نقايص قليلة، وإضرارات نادرة، وإنما وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض، * **إِذَا الْكَثِيرُ الْخَيْرِ مَعَ شَرٍّ أَقْبَلَ** فيه بحسب أوقات قليلة * **فِي تَرْكِهِ**، أى ترك إيجاد شَرٍّ كَثِيرٍ قَدْ حَصَلَ، كما قالوا إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فيكون من المقسم المقابل الغير الموجود، وأما الأقسام الثلاثة الأخر فلا يمكن وجودها كما قلنا: * **تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَتَرْجِيحُ مَا تَمَازَلَا**، أى المساوى على المساوى بلا مرجح * **شَرٌّ كَثِيرٌ مَعَ شَرٍّ مُسَاوٍ أَبْطَلَا**، أى لزوم ذينك بالتوزيع على تقدير وجود ذين أبطل وجودهما فإذا لم يكونا موجودين لم يكن الشر المحض موجودا بطريق أولى، ولم يحتج إلى دليل.
- ١٢ * **وَالشَّرُّ أَعْدَامٌ** - والجمعية باعتبار أفراد الشر - وقد حكموا ببداهة هذه المسألة، ونبّهوا عليها بأمثلة مسطورة في الكتب ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازي - قدس سره -
- ١٥ في شرح حكمة الاشراف دليلا عليها نقلناه في مواضع آخر غير هذا المختصر. ثم هذا الكلام إشارة إلى مشرب افلاطون في الدفع كما كان الأول مشرب ارسطو، وإذا عرفت ذلك **فَكَيْفَ قَدْ ضَلَّ مَنْ يُقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ** - عطفه بشم لدناءة رتبته ولوعند الشنوية - وضلالهم، أمّا على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة إذا كانت أعداما لا تحتاج إلى العلة الموجودة كما قالوا بها، فإنّ العدم يرجع إلى العدم كما أنّ الوجود يرجع إلى الوجود، وأمّا على مشرب ارسطو، فلانها وإن كانت موجودة ولكن لما كانت كثيرة الخير طفيفة الشر، لا يليق بالحكم إهمالها كما علمت، فهي مستندة إلى مبدء الخيرات، فأية حاجة إلى مبدء على حدة.
- ٢١

ولما توجه على قولنا : « الشّرّ اعدام » انّ العدم لا تأثير له ، وهذه الشّرور ،
 مؤثرات دفعناه بقولنا : * وَإِنْ عَلَيْكَ اِعْتَاَصَ تَأْثِيرُ الْعَدَمِ * مِزْ سَلَبَ قَرْنِ
 ۳ مِِنْكَ عَنْ سَلَبِ النِّعَمِ مِنْكَ ، مثل ، سلب البصر ، وسلب مالكيّة الدينار والدرهم
 ونحوهما ، يعنى إنّ الشّرور اعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ، لاسلوب إيجابات
 كسلب القرن من الإنسان ، بل كسلب البصر منه ، ففرق بين عدم الشّيء مطلقا ، وبين
 ۶ عدمه عن موضوع قابل .

غُرُّ فِي بَسَاطَتِهِ تَعَالَى

* كَمَا هُوَ الْوَاحِدُ ، أى لا شريك له مطلقا ، ولا فرد لطبيعة الوجوب سواه
 ۹ كذلك إنّهُ الْوَاحِدُ ، وبيانه أنّه * لَيْسَ لَهُ الْأَجْزَاءُ مطلقا ، تفصيله ، لَا أَجْزَاءَ
 حَمْدَ ، أى الجنس والفصل * وَلَا مَدَّةٌ وَصُورَةٌ عَيْنِيَّةٌ ، كما فى المركّبات الخارجيّة
 * ذِي هَيْئَةٍ كَذَا ، أى ولا مادة وصوره ذهنيّة كما فى الأعراض ، وَلَا أَجْزَاءَ كَمِيَّةٍ أى ،
 ۱۲ مقداريّة .

ووجه الضبط فى تقسيم الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال : الأجزاء إمّا موجودة
 بوجود واحد فى العين ، وإمّا موجودة بوجودات متعدّدة ، وعلى الأوّل إمّا أن تعتبر فى
 ۱۵ الذّهن لا بشرط فهى الأجزاء الحملية ، والأولى التعبير عنها بالأجزاء الحديّة ، لوقوعها
 أجزاء لحدّ المركّب ، وأمّا التّسمية بالأجزاء الحملية ، فعنوان الجزئية ينافى الحمل ، و
 إمّا أن تعتبر فى الذّهن بشرط لا ، فهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة ، أعنى المادّة والصّورة
 ۱۸ الذّهنيّتين ، وعلى الثّانى إمّا أن تكون متباينة فى الوضع ، فهى الأجزاء المقداريّة ، أولا
 فهى الأجزاء الخارجيّة أعنى المادّة والصّورة الخارجيتين .

ثمّ أشرنا إلى البرهان بقولنا : * لَوْ وَجِبَتْ الْأَجْزَاءُ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهَا لِلوَاجِبِ
 ۲۱ تعالى ' فذلك خُلُفٌ بِلَا التَّيْسَاسِ ، من حيث إنّنا فرضنا واحداً ذا أجزاء ، وإذا

- كانت الأجزاء واجبات ، لزوم تعدد الواجب ، وكون كل واحد بسيطا ، * إذُ بَيَّنَّهَا
الإمكاني بالقياس والصحابة الاتفاقية ، فهذا بيان للملازمة بما تقرّره إذا فرض
واجبان لم يكن بينهما تلازم ، ولا لزوم معلوليتهما أو معلولية أحدهما ، وحينئذ لم يكن تركيب
حقيق مؤد إلى الوحدة لعدم الافتقار فيما بين الأجزاء ، وهذا ما ادّعيناه من التلازم ،
* واحتّاج الواجب في الوجود ، هذا إذا كانت الأجزاء وجودية فعلية ، أو احتّاج
تقومما ، أي في التقويم ، هذا إذا كانت حديثة تحليلية ، وذلك محذور آخر ، يلزم
على تقدير وجوبها ، * كما إذا أمكنت الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى
أيضا لزمما ، أي ، لزوم ذلك الاحتياج ، لأن الاحتياج من لوازم التركيب ، فكل
مركب محتاج إلى أجزائه ، ويمكن أن يكون الألف للثنائية ، أي لزوم الخلف والاحتياج
جميعا على تقدير إمكان الأجزاء ، لكن لزوم الخلف على وجه آخر ، وهو ضرورة
الغنى المحض مشوبا بالحاجة ، والحق الصّرف ملتثما من الباطلات الصّرفة ، والواجب
البحث مختلطا بالممكنات العدمية .

الفريدة الثانية

فِي أَحْكَامِ صِفَاتِهِ عَلَتْ آيَاتُهُ
غُرَّرَ فِي تَقْسِيمِهَا

٢

إعلم إنَّ كلَّ ما في الشهادة آية لما في الغيب، كما قال مولانا الرضا - صلوات الله عليه -: «قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هيئنا» فإذا نظرنا إلى ما هنا وجدنا زيدا مثلاً أن له صفات سلبية ، ككونه ليس بحجر ، وصفات ثبوتية ، وهي إما حقيقية محضة كحياته وبياضه ، أو حقيقية ذات إضافة ، كعلمه بما سواه وقدرته ، وإما إضافية محضة ، كابوته لعمره وواخوته لبكر .

٩

فاعلم إنَّ للحقِّ تعالى هذه الأصناف الأربعة من الصفات ، كما قلنا : *بِالسَّلْبِ وَالثَّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبَ ، ويقال لنعوته السلبية صفات الجلال ، ولنعوته الثبوتية صفات الجمال ، *ثانٍ وهو الثبوت إما حقيقياً بَدَأَ أَوْ مِنْ نَسَبٍ ، أى إضافياً ، ثمَّ *قَسَمَ حَقِيقِيّاً إِلَى مَحْضٍ ، أى قسم الثبوت إلى الحقيقي المحض الذي لا يكون الإضافة إلى الغير نفسه ، ولا لازمة له ، وإلى حقيقى ذِي إِضَافَةٍ لازمة ، الأول كَالْحَيِّ ، وهو الحياة إذ لا يعتبر الذات في المشتق ولا سيّما ما يطلق عليه تعالى ، و ١٥ كالوجوب الذاتى وعلم ذاته بذاته ، وابتهاج ذاته بذاته ونحوها . وَالثَّانِي مِثْلُ الْعِلْمِ بِالْغَيْرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَيْهِ وَالْإِرَادَةُ لَهُ وَامْتَالِهَا ، خُذِي - والياء للإطلاق - .

١٨

* ثمَّ النعوت الإضافية والسلبية كالعالمية فإنَّ العالمية نفس النسبة التي للعلم إلى المعلوم ، وكالقادرية التي هي نفس النسبة التي بين القدرة والمقدور ، وَقَدْ وَسَّيَتْ

وهى سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنه ، بل المهيّة أيضاً ، فالصفة السلبية أعمّ مما يتنطق فيها بحرف السلب ، ومما كان له لفظ بسيط كما فى ليس بكاتب فى زيد ، فانه يعبر عنه بالامية .

٣

غُرِّرُ فِي أَنَّ أَيْاً مِنَ النَّعُوتِ عَيْنٌ ، وَأَيْاً مِنْهَا زَائِدٌ

٦

* إِنَّ الْحَقِيقِيَّ مِنَ الْمُضَافِ إشارة إلى أن الصّفة الإضافيّة ، كالقادرية مضاف حقيقى ، والحقيقية ذات الإضافة كالقدرة مضاف مشهورى * زَيْدٌ عَلَى الذَّاتِ بِلَا خِلَافٍ ، إذ لو كان عينا ، لزم كون الذات نسبة اعتبارية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . * لَكِنَّ مَبَادِيَهَا ، أى مبادئ النعوت الإضافية لِقِيُومِيَّة ، أى القيومية * تَرْجِعُ وَذِيْ أَى الْقِيُومِيَّة لَيْسَتْ نِسْبَةً عَقْلِيَّة ، بل هى نِسْبَةٌ إِشْرَاقِيَّة ، أى أنها إشراق الحق تعالى ، ومرتبة ظهوره وتسميته إضافة إشراقية ، مع انه اصل كل وجود ، وعماد كل ظهور ، ونور باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعا بين مرتبة الخفاء المطلق المعبر عنه بالكز المخفى فى الحديث القدسى ، وبين الوجودات المقيّدة من المجردات والماديات منبسطا عليها ، كإضافة بين شيئين .

١٢

* وَوَصَفُهُ السَّلْبِيَّ سَلْبُ السَّلْبِ جَاءَ ، فإذا قلت : هو تعالى ليس بجوهر مثلاً فالجوهر فيه إستقلال ووجود ، وهما ليسا مسلوبين عنه تعالى ، بل حق الإستقلال والوجود عنده ، وفيه أيضا مهية كما يقال : الجوهر مهية ، إذا وجدت كانت لا فى الموضوع ، ولوجوده حدّ ، فإذا سلب الجوهر عنه ، سلبت تلك المهية ، وذلك الحدّ وغيرهما من النقايص * فِى سَلْبِ الْإِحْتِيَاجِ كُلاًّ مِنَ الصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ أَدْرَجْنَا يَعْنِى سَلْبُهُ تَعَالَى تَرْجِعُ إِلَى سَلْبِ وَاحِدٍ ، هو سلب الاحتياج ، كما انّ اضافاته ، ترجع إلى اضافة واحدة اشراقية ، هى القيومية ، وصفاته الحقيقية ترجع إلى صفة واحدة هى الوجوب ، والوجوب الى الوجود الشديد الغير المتناهى عدّة ومدّة وشدة وهو عين الذات إذ المهية فيه هى الإنية .

١٥

١٨

٢١

* إِنَّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهِ بِشُعْبَتَيْهَا ، أى الحقيقية المحضة وذات

- الإضافة هي عَيْنُ ذَاتِهِ، * إِذْ ذَاتُهُ مُطَابِقٌ - بفتح الباء - ، أى مصداق
لِلْحَمْلِ، بيانه انّ ذاته تعالى لابدّ أن يكون بذاته كاملاً مستحقاً لحمل الصفات
الكماليّة وتجمّل بهاءه في مرتبة ذاته بذاته، إذ لو كان مرتبة الذات خالية عن الكمالات و
معلوم انها خالية عن مقابلاتها أيضاً ، وآلا لكانت عين السّلوب لهذه الكمالات ،
كان الخلو إمكاناً، والإمكان إنّ كان موضوعه المهيّة التّعمليّة ، كان ذاتياً، لكن لا
مهيّة للواجب تعالى سوى الوجود الصّرف الّذى هو حاقّ الواقع ، و متن الأعيان ،
فالإمكان الّذى موضوعه الأمر الواقعي استعدادي ، وحامله مادّة لا بدّ لها من صورة
والمركّب منها جسم تعالى عن ذلك ، فوجب أن يكون هو تعالى عالماً بذاته، لا بالعلم
الزائد، قادراً بذاته لا بالقدرة الزائدة تعالى ، وهكذا في سائر الكمالات .
- * وَجِهَةُ الْقَبُولِ ، أى قبول ذاته للصفات لو كانت عرضيّة معلّلة غَيْرُ
الْفِعْلِ ، أى غير جهة فاعليّته لتلك الصفات . هذا برهان آخر تقريره : انه لو كانت
الصفات زائدة على ذاته ، كانت معلّلة بذاته إذ لا واجب آخر لدلائل التوحيد، ولا ينفع
عن مجموعاته أيضاً ، فيلزم أن يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة لكونه بسيطاً غاية
البساطة وهو محال .

عَرَّرُ فِيْ أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلُّ مَعَ الْآخَرَى

- كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوف بها ، * وَاتَّحَدَتْ فِيْ الذَّاتِ
والوجود لا مفهوماً ، حتّى تكون ألفاظها مترادفة وهو باطل ، * كَكَوْنِكَ
الْمَقْدُورَ لِلَّهِ تَعَالَى وَالْمَعْلُومَ لِلَّهِ . هذا تنظير للمقام وتنوير يرتفع به ظلام أوهم
اختلط عليهم المفهوم والمصداق ، فيرون اختلاف مفاهيمها ويتوهمون اختلاف وجودها و
مصداقها بحسبها ، وكانهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ،
فهم مع القائلين باتّحادها في المفهوم أيضاً في شقاق .
- وتقرير التنظير أنّه يصدق عليك أنّك ممدور لله ، و معلوم و مراد و معلول له

إلى غير ذلك من المضايقات لإضافاته تعالى^١ وأنت شخص واحد ومصداق فارد ، ولا
يمكنك أن تقول : أنا مقدور له من جهة ، ومعلوم له من جهة أخرى ، مثلاً ، إذ يلزم
٣ أن يكون حيثية مقدوريته غير معلوم له ، مع أنه : « لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ
مِثْقَالُ ذَرَّةٍ » ، أوحيثية معلوميتك غير مقدورة له ، على أن الكثرات والمركبات
لابد أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ، وكل واحد بسيط منها شيء وموجود وواحد و
٦ معلوم ومقدور لله ، الى غير ذلك من جهة واحدة . فظهر أن اتحاد مفاهيم كثيرة في
الوجود والمصداق واقع .

ثم أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقا ، لجميع صفات الكمال بقولنا :
٩ * **فَصِرْفُ كَوْنٍ هُوَ ظَاهِرٌ بِذَاتِهِ وَظُهُورٌ** ، فبملاحظة أن لا ذات هنا طرء عليه الظهور ،
فهو نفس الظهور ، وإذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ، كما إن البياض لو كان قائماً بذاته
كان أبيض * **وَمُظْهِرٌ لِلْغَيْرِ** الذي هو المهيئات ، **فَهُوَ نُورٌ** ، لان النور هو الظاهر بذاته
١٢ **المُظْهِرُ لغيره * وَإِذْ - تَوَقَّيْتُ -** ، أي لما كان الوجود نوراً ، **وإِيفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِرٌ**
*** لِنُورِهَا - فاعل ظاهر - لِنُورٍ** كما ترى في النور العرضي أنه فياض للشعاع ، إلا
ان شعاع النور المعنوي الأنوار القاهرة والاسفهبديّة وهي حيّة عالمة ناطقة إلى أن يبلغ
١٥ في النزول إلى الأنوار العرضيّة ، بخلاف العرضيّ وشعاعه ، **فَهُوَ قَادِرٌ** ، إذا القدرة هي
الإفاضة بالشعور والمشية * **وَالْحَيُّ دَرَاكاً وَفِعْلاً** **بَدَأَ * فَالنُّورُ** الذي هو الوجود
الصّرف ، **حَيٌّ حَيْثُ - تعليلي - فِيهِ** ، أي في النور **وُجِدَ** : أي الدّراك والفعّال -
١٨ فالألف للتثنية - أو هذا التعريف - فالألف للإطلاق - * **وَإِذَا ظُهُورٌ مَرْجَعُ الْعِلْمِ** ،
لانّ العلم انكشاف الأشياء و ظهورها بين يدي العالم ، و على تعريف شيخ الإشراق :
« العلم كون الشيء نورا لنفسه و نورا لغيره » ، **فَهُوَ** أي النور الحقيقي والهويّة الصّرفة
٢١ * **عِلْمٌ** ، **وَقِسْ** على صحّة كونه مصداقا لهذه الأوصاف صحّة مصداقيّة سائر الأوصاف
لّه ، فالإرادة هي الرضا بالمراد ، والوجود الصّرف عين الرضا والعشق بذاته وبآثاره ، و
التّكلم هو الإعراب عمّا في الضّمير ، والوجود الذي هو المعروفيّة والمحبة الأفعاليّة

إعراب عن المكنون الغيبيّ ، والمكنون الغيبيّ أيضا إعراب وإظهار بذاته لذاته ، وهو التكلم الذاتيّ فاجعله مقياسا لما لم نذكره ، ولذلك ترى العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود ملحوظا بتعيين من التعيينات الكماليّة ، والمسمى^١ على الوجود الصّرف ملحوظا بلا تعيين .

٦ غُرَّرَ فِي ذِكْرِ أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذَا الْبَابِ

* وَالْأَشْعَرِيُّ بِإِزْدِيَادٍ فِي صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ قَائِلًا - التّأْنِيثُ بِاعْتِبَارِ الطَّائِفَةِ ، كَقَوْلِ الشَّاعِرِ : « وَإِنْ مَالِكٌ كَانَتْ كَرَامُ الْمَعَادِنِ » - وَإِلْزَامُهُم بِالْقَدَمَاءِ الثَّمَانِيَةِ مَشْهُورٌ ، وَقَالَ بِالنِّسَابَةِ الْمُعْتَزَلِيَّةِ ، أَيْ ذَاتَهُ نَائِبَةً مَنْابِ الصِّفَاتِ ، بِمَعْنَى أَنْ خَاصِيَّةَ الْعِلْمِ مِثْلًا لِتَقَانِ الْفِعْلِ ، وَهِيَ تَرْتَبُ عَلَى نَفْسِ ذَاتِهِ بِلَا صِفَةَ عِلْمٍ حَقِيقَةٍ ، وَقَدْ اشْتَهَرَانَهُ : « خُذِ الْغَايَاتِ وَدَعْ الْمَبَادِيَ » وَبِالْحَقِيقَةِ هُمْ نَافُونَ لِلصِّفَاتِ . وَنَشَأَ غَلْطُهُمْ أَنَّ الصِّفَةَ هِيَ الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِالْغَيْرِ ، فَكَيْفَ يَكُونُ ذَاتًا مُسْتَقْلَلَةً ، وَلَمْ يَنْفُطِنُوا أَنَّ حَقِيقَةَ كُلِّ صِفَةٍ هِيَ الْوُجُودُ ، وَالْوُجُودُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ ، فَكُلُّ صِفَةٍ لَهُ عَرْضٌ عَرِيضٌ كَمَا مَرَّ فِي الْعِلْمِ ، إِنَّ مَرْتَبَةَ مِنْهُ كَيْفٌ ، وَمَرْتَبَةٌ مِنْهُ وَاجِبٌ بِالذَّاتِ ، وَقَسَّ عَلَيْهِ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ وَغَيْرُهُمَا . فَلِلْمَرْتَبَةِ الْأَعْلَى^١ مِنْ كُلِّ صِفَةٍ ، هِيَ حَقِيقَةُ تِلْكَ الصِّفَةِ بِلَا مَجَازٍ ، وَالْأَلْفَاظُ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَعَانِي الْعَامَّةِ .

* وَنَغْمَةُ الْحُدُوثِ ، أَيْ حَدُوثُ صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ فِي الطَّنْبُورِ ، أَيْ طَنْبُورِ مَعْرِفَةِ الصِّفَاتِ * قَدْ زَادَهَا الْقَائِلُ الْخَارِجُ عَنْ مَفْطُورٍ ، أَيْ مَفْطُورِ الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ ، تَعْبِيرٌ وَتَقْرِيعٌ لِلْكَرَامِيَّةِ حَيْثُ زَادُوا وَقَاحَةً وَفِظَاعَةً ، فَجَمَعُوا بَيْنَ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ وَحُدُوثِهَا ، وَلَا يَرْضَى^١ بِهِ فِطْرَةُ الْعَقْلِ .

٢١ ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى تَزْيِيفِ هَذَا الْمَذْهَبِ بِقَوْلِنَا : * مَا وَاجِبٌ وَجُودُهُ بِذَاتِهِ * فَوَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جِهَاتِهِ ، فَكَمَا أَنَّهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ ، كَذَلِكَ وَاجِبُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ

الإرادة ونحوها ، وليس هذا تزييفا لمذهب الأشعرى ، إذ هو أيضا يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها ، فهذه القاعدة أعنى قولنا : « واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات » أعم من العينية . ٣

غُرِّرَ فِي أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِذَاتِهِ

* وَهُوَ تَعَالَى عَالِمٌ بِالذَّاتِ ، أى بذاته ، * إِذْ مِنْهُ - سبحانه وتعالى - وَجُودُ عَالِمِىِّ الذَّاتِ ، أى العالمين بذواتهم أَخِيذٌ ومعطى الكمال ليس فاقداله . ٦

بُرْهَانٌ آخَرُ

* وَكُلُّ مَا جُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَا * تَجَرَّدُ الْعَاقِلُ أَيْضًا حُتِمًا ، أى كل مجرد عاقل ، كما ان كل عاقل مجرد ، لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسيها ، بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على حيدة ، فقلنا فى بيان الأول ، * إِذْ عَقِلَهُ - مبنى للمفعول - أى معقوليته ، إِسَاءَ لَهُ الْإِمْكَانُ * أَوْلَا إِمْكَانُ لَهُ ، وَهَذَا الظَّاهِرُ الْبُطْلَانُ - هذا من باب رفع الصفة فاعلمها كالحسن الوجه - ولا ينبغي أن يقرأ بالإضافة ، إذ لا يوافق الروى السابق فى الإعراب . وظهور بطلانه لأن كل موجود يمكن أن يعقل بوجه ، ولو بالوجوه العامة ، مثل أنه موجود وواجب أو ممكن أو غير ذلك . * ثُمَّ الْجَوَازُ أى الإمكان الذى هو الشق الأول إن كان بتغيير بآن يقشّره العقل ويعبريه عن مقارناتها ، حتى يصير معقولا فنذا * خُلِفَ ، إِذِ الْمَوْضُوعُ عَقْلًا مَجْرَدًا أَخِيذًا . فهو بلا مؤونة تعريّة معرّعى ، * وَدُونَهُ أى الجواز بدون التغيير إِمْكَانٌ عامٌ فى صنف الوجوب ، فهو بِالْفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهَوُ ، أى ذلك المجرد المعقول . بالفعل ، * عَاقِلُهُ ، أى عاقل نفسه بِالْفِعْلِ لا بالقوة إِذْ ضَايِفُهُ ، أى ضايف العاقل المعقول ، والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا .

ان قلت : لم لا يجوز ان يكون معقوليته بالفعل فى صنف معقوليته للغير لالذاته ؟ ٢١

قلت : لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، لكان موجودا لذلك الغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشائين ، وهذا الدليل لهم فلم يكن مجردا عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع ، وقد فرضناه مجردا ، هذا خلف .

۳

إن قلت : هل يمكن التمسك بالتضاييف لإثبات معقوليّة ذاته لذاته كما لإثبات فعليّة العاقلية ، بأن يقال : إذا كانت المعقوليّة في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له إلا المعقوليّة ، كانت العاقلية أيضا في مرتبة ذاته ، لأنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغير في المعقوليّة .

۶

قلت : نعم قد استدلّ صدر المتألهين - قدس سرّه - بتكافؤ المتضاييفين في المشاعر وغيره على اتّحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير أيضا ، ولكن عندي أنّه لا يثبت المطلوب بهذا ، إذ التّكافؤ في المرتبة الّذی هو من أحكام التّضاييف لا يقتضى أزيد من تحقّق أحد المتضاييفين مع الآخر ، ولو بنحو المقارنّة لا مقدّما ولا مؤخّرا لا الاتّحاد ، كيف والعلّة مضاييفه للمعلول والمحرّك للمتحرّك والتّكافؤ لا يستدعى إلا ثبوت المعیّة في المرتبة بين طرفی کلّ منهما لا اتّحادهما وجودا وحيثيّة ، وإلا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة ، فما ذكران المفروض قطع النظر عن جميع الأغير في المعقوليّة ممنوع إن سلك مسلك التّضاييف ، لأنّ مفهوم المعقول بالنّظر الى مفهوم العاقل معقول ، كيف والمضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير ، والغرض أنّ المفهومين المتضاييفين كما أنّهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثّر الوجود والحيثيّة ، كذلك لا يقتضى تكافؤهما الاتّحاد ولا التّكثّر ، وإن لا يأتى الاتّحاد بدليل من خارج ، فتأمّل .

۱۲

* مَا أَى شَيْءٍ غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولًا - مَفْعُولٌ - * لَمْ يُلَفَّ ، وَإِنْ كَانَ

مَبِينًا لِلْمَفْعُولِ فَحُصُولًا تَمِيزٌ - وَالْمُرَادُ أَنَّ مَا كَانَ وَجُودَهُ فِي نَفْسِهِ عَيْنَ مَعْقُولِيَّتِهِ ، وَلَمْ يَوْجَدْ لَهُ وَجُودٌ غَيْرُهَا فَهُوَ عَقْلٌ حَالُكَوْنِهِ عَاقِلًا وَمَعْقُولًا أَيْضًا .

۲۱

غُرَّرَ فِي عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

* وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إِذَا اسْتَنَدَ غَيْرُهُ إِلَيْهِ تَعَالَى ، وَهُوَ تَعَالَى ذَاتُهُ - مَفْعُولٌ

لَقَوْلِنَا لَنَقْدَهُ شَهْدٌ ، وَ*بِالسَّبَبِ - متعلق بقولنا : الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبُ * عَلِيمٌ
بِمَا هُوَ مُسَبَّبٌ بِهِ ، أى بالسَّبَبِ وَجَبَ . حاصله أن الأشياء في ذاتها مستندة إليه
٣ تعالى وهو تعالى علم ، وشهد ذاته التي هي عين عليّة الأشياء ، لما مرّ أنه عالم بذاته ، والعلم
بالعلة بما هي علة يقتضى العلم بالمعلول ، فهو تعالى ينال الكلّ من ذاته .

ثمّ التقييد بقولنا : « بما هو السَّبَب » إشاره إلى أن المراد من العلم بالسَّبَب العلم بالجهة
٦ المقتضية للمسبَّب ، سواء كانت عين ذاته أو زائدة ، وهى الأمر المقدّم على السببية الإضافية
وعلى المسبَّب ، ولا شكّ أنها عين حيثيّة ترتب المسبَّب على السَّبَب ، إذ التخلّف
عن السَّبَب التامّ محال كما أشرنا إليه بقولنا : « به وجب » فكلّما حصلت في ذهن أو خارج
٩ حصل ذلك المسبَّب فيه ، إذ التلازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم ، وحكم المنجم بما سيقع ،
أو الطيّب الحاذق حيث يقول : « الشئء الفلاني ينذر بكذا » من هذا الباب . وفى عدم
١٢ تخلّل لفظ الاقتضاء أو الاستلزام فى المتن ، إشارة الى أن المعلول شأن من شؤون العلة
الحقيقية ، ولاسيما الفاعل المصطلح للإلهى ، فالعلم بها هو العلم به .

غُرَّرَ فِى ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِى الْعِلْمِ وَوَجْهِ الضَّبْطِ لَهَا

* قَدْ قِيلَ : القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة لَا عِلْمَ لَهُ بِذَاتِهِ ، بناء على
١٥ أن العلم إمّا إضافة ، وهى لا يتصور بين الشئء ونفسه ، أو صورة مساوية للمعلوم ،
فيلزم تعدّد الواجب تعالى . و أنت تعلم أن علم الشئء بذاته حضورى لا يستدعى شيئاً
١٨ منهما ، فهذا مع كونه كفراً ، أو هن من بيت العنكبوت ، ويناسب الدهريّة - خلّهم الله
تعالى - * وَقِيلَ : لَا يَعْلَمُ مَعْلُوكَ لَانِهِ ، أى مع علمه بذاته بقريئة المقابلة . ومراد
القائل أنه لا يعلمها فى الجملة ، أى فى الأزل ، إذ ليست موجودة فى الأزل ، وهو باطل ،
٢١ إذ العلم بالعلة فى الأزل ، يستلزم العلم بالمعلول فى الأزل ، وإن لم يكن المعلول فى الأزل .
* وَثَبَّتْ لِعِلْمِهِ تَعَالَى ، بِمَا جَعَلَ ، أى بمجعولاته من علمه بذاته ،
* إِمَّا يَقُولُ إِنَّهُ ، أى علمه تعالى عَنْهُ تعالى انفصل ، * أَوْ يَقُولُ إِنَّهُ لَيْسَ

- مَفْصُولًا عَنْ ذَاتِهِ، تَعَالَى، فَأَمَّا الْمُبْتَدَأُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مُنْفَصِلًا عَنْ ذَاتِهِ، فَلَا يَخْلُو
 * إِمَّا هُوَ، أَيْ عِلْمُهُ الْمَعْدُومُ ثَابِتًا بَدَأَ، أَيْ ذُو شَيْئَةٍ ثُبُوتٍ وَتَقَرَّرَ، فِيمَا
 ۳ عَيْنًا لَهُ الثَّبُوتُ مُنْفَكًّا عَنْ كَافَّةِ الْوُجُودَاتِ، فَهَلْهَذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ. فَجَعَلُوا
 عِلْمُهُ تَعَالَى الْمَهِيَّاتِ الثَّابِتَةِ فِي الْأَزْلِ. وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ أَصْلَ تَقَرُّرِ الْمَهِيَّةِ مُنْفَكًّا عَنِ الْوُجُودِ
 بَاطِلٌ، * أَوْ ذِهْنًا لَهُ الثَّبُوتُ مُنْفَكًّا عَنِ وُجُودِ الْمَهِيَّةِ نَفْسَهَا لَا عَنِ الْوُجُودِ التَّبَعِيِّ لِلَّهِ
 ۶ تَعَالَى، الصُّوْفِيَّةُ مِثْلُ الشَّيْخِ الْعَرَبِيِّ وَأَتْبَاعِهِ ذَا قَائِلَةٍ، فَجَعَلُوا الْأَعْيَانَ الثَّابِتَةَ
 الْإِلَازِمَةَ لِأَسْمَائِهِ تَعَالَى فِي مَقَامِ الْوَاحِدِيَّةِ عِلْمُهُ تَعَالَى. وَهَذَا أَيْضًا مُزَيِّفٌ مِنْ حَيْثُ إِثْبَاتُهُمْ
 شَيْئَةَ الْمَهِيَّاتِ، وَإِسْنَادُهُمُ الثَّبُوتَ إِلَيْهَا فِي مُقَابِلِ الْوُجُودِ، مَعَ أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَصَالَه
 ۹ الْوُجُودِ وَلَا شَيْئَةَ الْمَهِيَّةِ، إِلَّا أَنْ يَصْطَلَحُوا أَنْ يُطْلَقُوا الثَّبُوتَ عَلَى مَرْتَبَةٍ مِنَ الْوُجُودِ، وَ
 كُلُّهُمْ وَضَعُوا مَبَانِي مِنْ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ مَرْتَبَةً مِنْهَا وَقَابَلُوهَا بِهَا. * أَوْ ذُو وُجُودٍ - عَطْفٌ
 عَلَى قَوْلِهِ: إِمَّا هُوَ الْمَعْدُومُ - لَيْسَ ذَا ثَبَاتٍ فَقَطْ عَلَى اصْطِلَاحِهِمْ * فَمِثْلُ، أَيْ فَعَلِمَهُ مِثْلُ
 ۱۲ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ، أَيْ بِلَوَاتِهَا * مَعَ سَبْقِهِ - مُتَعَلِّقٌ بِذِي وُجُودٍ - ذَا مِينَ فَلَاطُونٍ
 اشْتَهَرَ، فَجَعَلَ عِلْمُهُ تَعَالَى بِالْأَشْيَاءِ مُنْفَصِلًا عَنْ ذَاتِهِ ذَا شَيْئَةٍ وَجُودٍ سَابِقًا عَلَى الْأَشْيَاءِ،
 وَهُوَ الْمِثْلُ النَّوْرِيَّةُ الَّتِي سَبَّحِيَّ إِثْبَاتُهَا فِي الْفَرِيدَةِ الْمَعْقُودَةِ لِبَيَانِ الْأَفْعَالِ، وَلَكِنَّهَا لَيْسَتْ
 ۱۵ مَنَاطَ عِلْمِهِ التَّفْصِيلِيِّ بِالْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا، لَكُونُهَا مُتَأَخِّرَةٌ الْوُجُودَ عَنْهُ تَعَالَى عَنْ عِلْمِهِ بِهَا.
 * وَدُونَ سَبْقِي، يَعْنِي ذُو وُجُودٍ عِلْمُهُ، وَلَكِنْ لَا يَكُونُ سَابِقًا فِي الْكُلِّ، فَهَلْهِيَ قَوْلَانِ
 كَمَا أَشْرْنَا بِقَوْلِنَا: إِنْ يَكُنْ عِلْمُهُ بِمَجْعُولَاتِهِ، بِأَنْ حَضَرَ * فِي الْكُلِّ، أَيْ كُلِّ
 ۱۸ مَا سِوَاهُ نَفْسٍ كَوْنِيَّهَا، وَوُجُودَهَا الْعَيْنِيَّةُ - التَّأْنِيثُ بِاعْتِبَارِ نَفْسٍ - فَالْصُّورَةُ الْعَيْنِيَّةُ
 عَيْنُ الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ، * فَلَذَلِكَ قَوْلُ شَيْخِ الطَّائِفَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ، وَتَبَعَهُ فِي ذَلِكَ كَثِيرٌ
 مِنْ مُحَقِّقِي الْمَتَأَخِّرِينَ، وَسَنُوضِّحُ لَكَ صَحَّتَهُ مِنْ وَجْهِهِ وَسَقَمَهُ مِنْ وَجْهِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ * وَإِنْ
 يَكُنْ بِأَنْ حَضَرَ أَيْ عِلْمُهُ بِالْإِرْتِسَامِيِّ فِي الْبَعْضِ وَالْحَاضُورِيِّ فِي السَّبْهَضِيِّ، كَمَا لَعَقْلُ
 ۲۱ الْأَوَّلِ حَالُ كَوْنِهِ إِرْتِسَامٌ * صُورَةُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا، أَيْ هَذَا الْقَوْلُ * ثَالِثُ الْمَسْطَى
 أَمْ، أَيْ قَصْدٌ، فَإِنَّ مَذْهَبَهُ أَنَّ تَعَالَى يَعْلَمُ الْعَقْلَ بِحُضُورِ ذَاتِهِ، وَيَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْآخِرَ بِإِرْتِسَامٍ

صورها في العقل .

ولما فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم ، شرعنا في ذكر شعب القول
باتصاله بقولنا : * أمّا العلم الَّذِي لَيْسَ يُرَى - مَبْنًى لِلْمَفْعُول - انْفِصَالُهُ ، فلا يخلو
إمّا أن يكون غيره وزائدا عليه ، ولكن زيادة متصلة أولا ، فالأول ما أنرنا إليه
بقولنا :

* إِنْ كَانَ غَيْرُهُ عَمَلًا جَلَالُهُ حَالُ كَوْنِهِ * مُرْتَسِمًا فِيهِ ، فيكون علمه
حصوليًا ، فذَآ ، أى هذا القول بِغَيْرِ مَبْنًى ، * أى كذب * لِانْكِسَافِيسِ
الْمَلَطِي وَالشَّيْخَيْنِ أَبِي عَلِيٍّ وَأَبِي نَصْرِ الْفَارَابِيِّ ، فقال الشيخ الرئيس : « إنَّ المعنى
المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود ، كما أخذنا عن الفلك بالرصَد والحس صورته
المعقولة ، وقد يكون الصُّورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس ، كما اتَّنا
نعقل صورة بنائية نخترعها ، ثمَّ يكون تلك الصُّورة محرَّكة لأعضائنا إلى أن نوجدتها ،
فلا تكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت ، ونسبة الكلِّ إلى عقل الأوَّل
الواجب الوجود ، هذا فأنه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفيّة كون الخبر
في الكلِّ ، فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده ، لا على أنَّها
تابعة اتباع الضَّوء للمضيئ والإسخان للحرّ ، بل هو عالم بكيفيّة نظام الخير في الوجود
وانته عنه ، وعالم بأنَّ هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الَّذِي يعقله خبراً و
نظاماً » انتهى . والثاني قولنا :

* أَوْ غَيْرُ بَانَ كَانَ الْعِلْمُ عَيْنَهُ ، فهو مع كونه متّحداً بالعالم بِالْمَعْقُولِ أيضاً
- متعلّق ببيتّحد - لَامَحْسُوسٍ ، إذ العلم الإحساسى متنفّ عنه ، على ما نسب إلى المشائين ،
* إِنْ يَتَّحِدُ ، فَهُوَ مَذْهَبُ لِيْفَرَفُورِيُوسِ ، اعظم تلاميذ المعلم الأوَّل ، وقد تكلمنا
على مذهبه ، وعسى أن يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله .

* وَدُونَهُ ، أى دون الاتّحاد مع المعقول ولكن مع العينية للذات الواحدة
البسيطة غاية البساطة ، فالذاتُ هو الإجماليُّ مِنْ - بيانية - * عِلْمٍ ، أى يكون

ذاته تعالى^۱ علما إجماليا، وهذا منشعب على قولين: فَيَنْ بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ زَكِينٌ، أى إن كان علمه إجماليا بكل^۲ الأشياء التى دونه، فهذا القول * لِمُتَأَخِّرِينَ، فقالوا: إن ذاته تعالى^۳ علم إجمالى بجميع ما سواه لا تفصيلى، لكونه واحدا بسيطا، والأشياء مختلفة الحقائق، وكيف يمكن أن يكون صورة الشمس مثلاً في ذهننا علماً بالشمس والقمر والحجر والمدر، وربما أوردوا مثلاً، وقسموا حال الإنسان في علمه إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون علومه تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول، مع شوب تخيل. وثانيهما أن يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم. وثالثها كونه بحيث أورد عليه مسائل كثيرة دفعة، فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل^۶ من تلك الملكة البسيطة ثم يأخذ في التفصيل مستمداً من ذلك الأمر البسيط الذى فيه. فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو أشرف منها، فقالوا فقياس علم الواجب بالأشياء، وانطواء الكل^۹ في علمه على هذا المنهاج، والفرق بان هذه الحالة البسيطة ملكة وصفة زائدة على النفس، وفي الواجب تعالى^۹ عين ذاته، وقد صححنا كلامهم في بعض تحريراتنا أو بالبعض - خبر مقدم، لقولنا: * - تَفْصِيلُ الْبَعْضِ من الحكماء له^{۱۲} ذَا القول هو الْمَرَضِي، فذاته تعالى^{۱۲} علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالى بما عده من الممكنات. وهكذا كل^{۱۲} علة بعد الحق^{۱۲} الأول تعالى علم تفصيلي وصورة علمية له تعالى^{۱۵} بالمعلول الذى يلي تلك العلة بلا واسطة، وأجمالى بماله واسطة.

هذا ضبط الأقوال وبيانها مجملاً، بحيث يحصل للطالب إحاطة إجمالية عليها، وأما بيانها تفصيلاً، وبيان مالها وعليها كذلك فهو كول الى الكتب المفصلة، ولا سيما الكتاب الكبير لصدر المتألهين - شكر الله سعيه - . ولنشرع في تحقيق ما هو الحق عندنا.

غُرِّرَ فِي أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالْأَشْيَاءِ بِالْعَقْلِ الْبَسِيطِ

وَالِإِضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ

* الذَّاتُ، أى ذاته تعالى^{۲۱} عِلَّةٌ لِدَاتٍ مَّاعَدَاً، وهو كل^{۲۱} الوجودات الممكنة المجردة والمادية * وَالْعِلْمُ لِلْعِلْمِ، أى علمه بذاته علة لعلمه بما عده، لما عرفت

- انّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول ، وَحَيْثُ اتَّحَدَا - الألف للاطلاق - * بِمَا تَدَوَّنَا لَكَ مِنْ أَنْ صِفَاتِهِ عَيْنُ ذَاتِهِ ، وَأَنْ ذَاتَهُ وَعِلْمُهُ بِذَاتِهِ لَا تَغَايِرُ بَيْنَهُمَا أَصْلًا ، عِلَّتَاهُمَا - فاعل اتحد ، وصغيره راجع الى ذات ما عدا ، والعلم بما عدا - والمراد بالعلتين الذات المقدسة تعالت ، وعلمه به ، فاذا حكمت باتحاد العلتين * فَنَقْضُ بِأَنْ وَحْدَ مَعْلُولَاهُمَا ، أَيْ مَعْلُولَا الْعَلَتَيْنِ ، وَهُمَا ذَاتُ مَا عَدَا ، وَعِلْمُهُ تَعَالَى بِهِمَا ، وَإِلَّا لَزِمَ صُدُورُ الْكَثِيرِ عَنِ الْوَاحِدِ ، هَكَذَا حَقَّقَ الْمَقَامَ الْعَلَامَةُ الطُّوسِي - قَدَسَ سِرُّهُ - .
- * فَعِلْمُهُ تَعَالَى قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ ، لَكِنْ لَا النَّوْرِيَّةُ الْمَصْدَرِيَّةُ ، بَلِ الْحَقِيقِيَّةُ ، وَلَا النَّوْرِيَّةُ الْحَسِيَّةُ الْعَرْضِيَّةُ الْعَدِيمَةُ الشُّعُورِ ، الْمُنَبِّطَةُ عَلَى ظَوَاهِرِ السَّطُوحِ ، الْمَظْهَرَةُ لِلْمَبْصُرَاتِ خَاصَّةً الْآلِاحِقِ بِهَا الْأَفْوَلِ الْمُمْكِنَةِ لِلثَّانِي ، بَلِ النَّوْرِيَّةُ الْوُجُودِيَّةُ الْمُسْتَقْلَةُ الْحَيَّةُ الْقَائِمُ بِهَا مَوَاضِعُ الشُّعُورِ الْمُسْتَمِرَّةِ وَغَيْرِ الْمُسْتَمِرَّةِ وَغَيْرُهُمَا ، وَالنَّافِلَةُ فِي أَعْمَاقِ الْأَشْيَاءِ وَبُوَاطِنِهَا ، الْمَظْهَرَةُ لِكُلِّ الْمَهِيَّاتِ وَلَا أَفْوَلِهَا وَلَا تَغْيِيرِ حَالِهَا وَلَا ثَانِي لَهَا وَلَا امْتِثَالِ * وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ ، فَعِلْمُهُ قُدْرَتُهُ ، وَهَذَا كَمَا أَنَّ عِلْمَ النَّفْسِ بِالصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُثَالِيَّةِ الَّتِي فِي عَالَمِهَا عَيْنُ قُدْرَتِهِ عَلَيْهَا وَعَيْنُ إِضَافَتِهِ الْإِشْرَاقِيَّةِ إِلَيْهَا ، وَلَوْ صَارَتْ قُوَّةُ الْوُجُودِ ، بَلِ اقْوَى مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ بِقُوَّةِ النَّفْسِ أَوْ بِالنَّوْمِ أَوْ الْإِغْمَاءِ أَوْ غَيْرِهِمَا ، فَيَكُونُ نَفْسٌ وَجُودَاتُهَا مِنْ سَمَاءٍ وَأَرْضٍ وَحَيَوَانٍ وَإِنْسَانٍ وَغَيْرِهَا عُلُومًا وَقُدْرَةً وَوُجُودًا وَإِيجَادًا .
- * قُدْرَتُهُ أَنْتِسَابُهُ الْإِشْرَاقِيَّ إِلَى الْأَشْيَاءِ ، * وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى ، قُدْرَتُهُ فَيَضُهُ الْمُسْتَقْدَسُ الْإِطْلَاقِي ، وَهُوَ الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ الْمُنَبِّطُ عَلَى الْأَشْيَاءِ ، فَإِنَّ الْوُجُودَ مَرَاتِبَ : الْوُجُودَ الْحَقَّ وَالْوُجُودَ الْمَطْلُوقَ وَالْوُجُودَ الْمَقْيَدَ ، وَالْأَوَّلُ هُوَ اللَّهُ جَلَّ شَأْنُهُ ، وَالثَّانِي فَعْلُهُ ، وَالثَّلَاثُ أَثَرُهُ ، وَأَنَّمَا قُلْنَا أَنْتِسَابُهُ الْإِشْرَاقِي ، إِذْ * صِرْفُ الْوُجُودِ الْمَأْخُوذِ بِحَيْثُ يَكُونُ الْفَيْضُ ، مِنْ صَقْعِهِ كَالْعُنْوَانِ الْفَانِي فِي الْمَعْنُونِ ، نِسْبَةُ ذِي هُنِيَّةٍ مَقُولِيَّةٍ * يَنْفِي ، فَانَّهُ إِذَا أَخَذَ صَرَفًا كَانَ كُلُّ وَجُودٍ مِنْ صَقْعٍ فَيْضُهُ وَفَيْضُهُ مِنْ صَقْعِ ذَاتِهِ ، فَلَا يَبْقَى طَرَفًا مُتَحَصِّلًا حَتَّى يَتَحَقَّقَ نِسْبَةُ ، وَلِذَلِكَ كَانَتِ الصِّفَةُ مُنْهِيَّةً عَنْ تَعَالَى إِشَارَةٍ إِلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « كَيْفَالِ الْإِخْلَاصِ نَبِيَّ الصِّفَاتِ عَنْهُ » ، أَيْ الصِّفَاتُ الْمَأْخُوذَةُ بِحَيْثُ

يكون لها نسبة مقولية بخلاف الإنتساب الإشرافي، فإنه لا يستدعي طرفاً لأنه الإشراف القائم بالذات، وعند ظهوره بالوحدة التامة يفنى كل مستشرق وينفى كل قابل غاسق.

- ٣ * وَالْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ الْكَمَالِيُّ المتفق عليه بين الإشرافي والمشائي، حيث يقول الإشرافي: إن نفس وجود الذات علم إجمالي مقدم على العلم التفصيلي الذي هو وجود الأشياء، ويقول المشائي: إن علو الأول ومجده ليس بهذه الصور المرتسمة، بل بذاته التي هي علم إجمالي سابق عليها. وإنما كان إجمالياً، لأن وجود الذات واحد بسيط، فلا يمكن أن ينكشف به الأشياء المتخالفة تفصيلاً عندهم، وأما عندي موافقاً لبعض أبناء الحقيقة، فلما كان بسيط الحقيقة واجداً وجامعاً لكل وجود وكمال وجود بنحو أعلى، فهو عين وحدته، وكونه علماً إجمالياً، أي وجوداً واحداً بسيطاً لدنّي علم تفصيلي كما قلنا:
- ٩ * عِلْمٌ بِتَفْصِيلِ بِيَدَاتِ كُلِّ شَيْءٍ، فَإِنَّ الصَّوْرَ قَالِدَةً نَبِيَّةٌ كَصَوْرَةِ الشَّمْسِ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ حِكَايَةً عَنِ الْأَشْيَاءِ الْكَثِيرَةِ لِأَنَّهَا مَهِيَّةٌ، وَالْمَهِيَّةُ حَيْثِيَّةٌ ذَاتُهَا حَيْثِيَّةٌ الْمَغَايِرَةُ مَعَ الْمَهِيَّةِ الْآخَرِ. ومع الوجود مطلقاً والوجود المضاف إليها واحد بالعدد. مرتبته مرتبة الضيق،
- ١٢ وأما الوجود فحيثية ذاته حيثية للسعة والإحاطة، فالوجود الصّرف يجمع كل وجود بنحو أعلى، بحيث لا يشذ عنه شيء منها، والنحو الأعلى من كل شيء هو تمامه وكماله، و
- ١٥ شبيهة الشيء بتمامه وكماله، وفيضه بسع كل شيء، فهو يحكي كل وجود لا يقصر عنه رداء كبريائه.

ولما كان هنا مظنة سؤال، هو أن هذا الوجود الخاص والمهية الخاصة، وبالجمله

- ١٨ ذات كل شيء المذكورة في النظم: لم يكن في الأزل، فكيف كان معلوماً والمعدوم لا يعلم؟ أجبت بأنه * لَمْ تَكُ ذَاتُ كُلِّ شَيْءٍ بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِي الْأَزْلِ، أي لم تكن بنحو الكثرة في الأزل وقولنا: « بالسلب البسيط » معناه انه لا بد أن يكون التعبير عن سلب الكون في الأزل بالسالبة البسيطة المستفيدة بانتقاء الموضوع إذا لوحظ الأزل، وبالجمله لم يكن المعلوم في الأزل * لَمْ يَكُنْ مَا بِهِ انْكِشَافُهَا، أي العلم بها، وهو النحو الأعلى من كل وجود على طريق البساطة والوحدة لا للتركيب والكثرة كما
- ٢١

- ٣ في المعلوم فيما لا يرال ، وكذا النحو الأظهر ، السابق من كل مهية ، أغنى الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه وصفاته ، كيف و إذا ظهرت المهيئات هنا بالوجودات والأنوار المتشعبة ، فما ظنك اذا كان الوجود جميعا والنور واحداً وفي عين وحدته غير مثناة شدة ، فإن يد الله مع الجماعة ، وبالجملة العلم حصّل في الأزل ، فللعلم حكم وللمعلوم آخر ، فالعلم عين الذات ، بخلاف المعلوم ، والعلم بالشجر صفة لزيد مثلاً بخلاف الشجر ، وهذا كما ان ما به الانكشاف في عالم الحسّ للألوان والأشكال هو شعاع الشمس مثلاً وهو واحد ، والمنكشافات به كثيرة ، ويمكن أن يقال : هو من صقع الشمس ، ولا يمكن فيها .
- و ينبغي أن يعلم ان نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ، ومثال النسبتين في هذا العالم بوجه نسبة الحركة التوسّطية إلى مراتب القطعية ، والآل السيّال إلى قطعات الزمان ، والدهر روح الزمان ، والأزل روح الدهر ، فالأزل ليس وقتاً موقوتاً ، وحدّاً محدوداً وجزء ممّا مضى من الزمان يغيب عن أجزائه الآخر وإلا كان كمّاً او متكمّماً ، بل يسع القديم والحادث ، فيحيط بالحادث وإن لم يكن الحادث فيه . وقد يراد به مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية كما يراد بالأبد المنتهى في السلسلة الطولية العروجية .
- ١٥ أعلم ان ههنا مقامين : مقام الكثرة في الوحدة ، يعني ان المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكل الوجودات ، ويترتب عليها بفردانيتهما من الكمال ما يترتب على الجميع ، مثاله الإنسان الكامل بالفعل حيث أنّه بوحدته جامع لكل ما في الوجود من الصّور والمعاني والأشباح والأرواح .
- ١٨ ليس من الله بمستنكر . أن يجمع العالم في واحد .
- فهو بحيث كان الكل من الدّرة إلى الدّرة مرأى ذاته كما هو مرآت الحق . ومقام الوحدة في الكثرة يعني ان فيضه المقدّس ورحمته الواسعة في كل المهيئات أحاط بكل شيء رحمة وعلماً . والأوّل هو العلم الذاتيّ ، والثاني هو العلم الفعلي أي مقام الفعل .
- ٢١

إذا عرفت هذا فقولنا : * **وُجُودُهَا** ، أى وجود كل شيء **بِمَا هُوَ الْعِلْمُ**
سَبَقُ ، * كما ان وجودها **بِمَا هُوَ انْضَافُ إِلَيْهَا** وبما هو معلوم **قَدْ لَحَقَ** أطبق بالعلم
الفعلي ، أى قد سمعت منا ان **إِضَافَتَهُ الْإِشْرَاقِيَّةَ** ، وفيضه المقدس علم له تعالى^١ ، فلا تتوهم
انه ليس مقدما على المعلومات ، لأن **الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ** حينئذ عين **الصُّورَةِ الْعَيْنِيَّةِ** ، كما
يقدر به طريقة الشيخ الاشراق - قدس سره - لان وجودها الى آخره وكذلك لا تغيير
في وجودها بما هو علم ، وبما هو حاضر لدى الباري المحيط ، إنما التغيير فيه بما هو معلوم
وغايب بعضها عن بعض . وبهذا وأمثاله لا ينبغي أن يقدر طريقة الشيخ الاشراق^٢ ، بل
القدح فيه من حيث انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات والاكتفاء بالإجمالي فيها ،
والتحقيق ما سبق ، وابن هذا من ذاك .

* **وَلَيْسَ مَجْدٌ وَكَمَالٌ إِنَّ وُجُودَهَا بِمَا هُوَ مَضَافٌ إِلَيْهَا انْكَشَفَ لَهُ**
تَعَالَى ، * بل **انْكِشَافٌ** ، أى انكشاف الأشياء مطويا في **انْكِشَافِهِ** ، أى انكشاف
ذاته بذاته على ذاته **شَرَفٌ** ، وذلك **الْإِنْكَشَافُ الْمَطْوِيُّ** هو حضور النحو الأعلى^١ من
كل وجود بوجود واحد بسيط له تعالى^٢ ، وهذا ما يعبر عنه تارة بالإنطواء وتارة
باستبعا علمه تعالى بذاته علمه بما عداه . * **فَلَدَاتُهُ تَعَالَى عَقْلٌ بَسِيطٌ** وفي بساطته
جَمَاعٌ في مرتبة ذاته * **لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَكُلِّ خَيْرٍ وَكَمَالٍ بِنَحْوِ أَعْلَى وَأَبْسَطٍ** ، و
هذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة وإن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى^٣ ،
كما قال ارسطاطاليس ، وأحياء وبرهن عليه صدر الحكماء المتألهين - قدس سره - وقال
السيد الداماد - قدس سره - في التقديسات : « **وَهُوَ كُلُّ الوجود وكنه الوجود** ، وكل البهاء
والكمال وكنه البهاء والكمال ، وماسواه على الإطلاق لسمات نوره ، ورشحات وجوده ،
وظلال ذاته . وإذ كل هوية من نور هويته ، فهو الحق المطلق ، ولا هو على الإطلاق
إلا هو » انتهى . وإلى أن قولهم : « **البسيط كل الوجودات** ، وليس بشيء منها » ، الذي يتحاشى^٤
عه العقول الوهمية يرجع الى مسألة العلم الذاتي له تعالى^٥ وأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ،
كما ان قولنا : **وَالْأَمْرُ تَابِعٌ** ، إشارة إلى مسألة الوحدة في الكثرة ، وإلى أن هذه أيضا ترجع

إلى الفقر الذّاتى للوجودات الامكانية والغناء الذّاتى لوجود الواجب تعالى : « يا أيّها
النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى » ومعنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط على
٣ هياكل الممكنات ، أعنى أمره وكلمته الّتى هى أولى كلمة شقّت أسما ع الممكنات تابع له
تعالى ، بل تبع محض وداخل فى صقع وجوده .

وفيه دفع لما يتوهم أنّه إن كان عينه تعالى فلم سمّيته أمره وفعله مع أنّه يلزم من
٦ انبساطه على الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسيسة ، وإن كان غيره لم يكن العلم به فى مرتبة
الذّات .

وبيان الدّفع أنّ أمره وجهه ، ووجهه لاهو ولا غيره ، إذا الموضوعيّة لقولنا :
٦ « هو هو » أو « هو ليس هو » تستدعى الإستقلال ولو فى لحاظ العقل ، وهو عين الرّبط به
وغير مستقلّ فى المفهوميّة ، فكما أنّ الوجود الرّابط أو المعنى الحرفى لانفسيّة له ، وإنّا
هو آلة لحاظ الغير بحسب الذّهن ، كذلك الوجه مرآت ظهور الحقّ بماهى مرآت بحسب
١٢ العين فلا نفسيّة له حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو . فإذا كان الذّات موضوعاً لحكم
كان الوجه داخلاً فى صقع الذّات . فلما كان الواجب تعالى تامّاً وفوق التّمات ، فإذا قلنا
إنّه يعلم الأشياء أردنا بموضوع هذه القضية الوجود الصّرف أعنى الوجود المجرد عن المجال
١٥ والمظاهر الّذى ببساطته يحضره كلّ الوجودات بنحو اعلى ، والفيض المقدّس والأقدس
من صقعه وربط محض به ، فيرجع مفاد القضية إلى أنّ الذّات حاضرة للذّات ، أى غير
منفكّة عن نفسه بحيث ينطوى العلم بالغير فى هذا الحضور ، ولولم يكن الفيض من صقعه
١٨ لزم أن يتصوّر ما هو أكمل من الواجب تعالى عن ذلك ، لأنّ الوجود المأخوذ بحيث
يكون الفيض من صقعه أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً فينبغى أن يكون ذلك هو
الواجب . ومن هذا يعلم أن لا وجود خارجاً عن حيطه وجوده .

٢١ غُرِّرَ فِي رَدِّ حُجَّةِ الْمُشَائِينَ عَلَى كَوْنِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِالْإِرْتِسَامِ

* وَقَوْلُهُمْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءَ - مَفْعُولُ عِلْمِهِ - فِي الْأَزَلِّ ، لَا يَخْلُوا إِمَّا بِأَنَّ

- لاشیئیه لها مہیۃ ووجودا ، وإما بأن لها شیئیه مہیۃ فقط ، وإما بأن لها شیئیه وجود
 أيضا . والوجود إما ذهنی وإما عینی ، والذہنی إما بنحو الارتسام وإما بنحو الاتحاد .
 ۳ والعینی إما وجود تجردی ، وإما وجود مادی ، والکل باطل سوى واحد منها ، فاشرنا
 الى الثالث بقولنا : * إما بِالْإِرتِسامِ فِي الذَّاتِ حَصَلَ * فَهُوَ المطلوب ، والى
 السادس بقولنا : وَإِلَّا الْخَلْقُ كَانَ أَزَلِيًّا - وقف بالسكون على لغة - والى الأول
 ۶ بقولنا : * أَوْ مَيَّزَهُ وَعِلْمُهُ لَمْ يَحْصُلْ - والعلم مضاف الى المفعول ، والضمير
 عائد الى الخلق ، وافراده مراعاة للفظ الخلق - والى الثاني بقولنا : * أَوْ يَثْبُتُ الْمَعْنَدُومُ ،
 والى الخامس بقولنا : أَوْ يَكُنْ - تامة - مثل افلاطونية ، والى الرابع بقولنا : * أَوْ
 ۹ غَيْرُهُ كاتحاد العاقل والمعقول ، وَامْتِنَعَ التَّالِي لِكُلِّ مِنْ هَذِهِ الشَّرْطِيَّاتِ * بِمِثْلِ
 - خبر - لقولنا : « قَوْلُهُمْ » قُدْرَةٌ وَغَيْرُهَا كِلَا ارَادَةِ انْتِقَاضِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ أَيْضًا أَزَلِيَّةً
 تقتضى مقدورا حتى القدرة على المكونات لأنها أيضا أزلية تقتضى المكون ، فيلزم أزليته
 والصورة هنا لا تكفى ، لأن وجوده العینی أيضا مقدور .
 ۱۲ * وَالْحَلُّ إِنْ لَمْ يُعْنِ مَعْنَاهَا ، أَى مَعْنَى الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرَهُمَا الْعَرَضُ ،
 يعنى قد يطلق العلم ونظايره ويراد بها معانيها الإضافية العرضية ، ولا شكك انها بهذا
 ۱۵ الاعتبار متأخرة عن وجود متعلقاتها ، وليست صفات كمالية له تعالى ، وقد تطلق و
 يراد بها مبادئ تلك الإضافات ، وهى متقدمة على وجود المتعلقات ، ولا مدخلية لغيره
 تعالى فى تنميم ذاته أو صفاته ، أما سمعت منا ان العلم الفعلى وهو الإضافة الإشرافية
 ۱۸ لا يستدعى متعلقا ، فما ظنك بالذاتى والإيجاد الحقيقى لا المصدري هو الوجود المنبسط الذى
 هو تلك الإضافة الغير المستدعية للمتعلق . وفى احاديث الأئمة المعصومين ما يؤيده كقول
 الرضا عليه السلام : « له معنى الربوبية إذ لا مربوب ، وحقيقة الالهية إذ لا مألوه ، ومعنى
 ۲۱ العالم ولا معلوم ، الحديث .

غُرِّرُ فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ تَعَالَى

* إِذْ - تَوْقِيَّتِي - يُكْشَفُ الْأَشْيَاءُ - وَلَمَّا كَانَ كَلِمَةُ «إِذْ» لِلْمَاضِي فَالْفِعْلُ مَاضٍ
 مَعْنَى آدَى بِصِيغَةِ الْمُضَارَعِ لِتَصْوِيرِ مَا مَضَى فِي الْحَالِ ، كَمَا فِي قَوْلِهِ : « كَمَا يَجْزِي سِنَّمَارٌ » ،
 عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ فِي نِظَائِرِ الْمَقَامِ مَنْسَلَخٌ عَنِ الزَّمَانِ - مَرَّاتٍ لِهٖ تَعَالَى إِذْ لِلْأَشْيَاءِ أَكْوَانٌ
 سَابِقَةٌ وَالْوُجُودَاتِ الْمُرْتَبَةِ الطَّوْلِيَّةِ كَمَا تُرَى يَتَكَرَّرُ فِيهَا نَقُوشُ الْعَالَمِ بِأَجْمَعِهَا مَرَّةً بَعْدَ أُولَى
 وَكَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى ، فَهُوَ تَعَالَى يَشَاهِدُ مَوْجُودَاتِ عَالَمِنَا الطَّبِيعِيِّ قَبْلَ وَجُودِهَا لِمَرَّةٍ بَلْ
 مَرَّاتٍ * فَذَآمَرَاتِيْبُ - حَالِ عَامِلِهَا وَصَاحِبِهَا يُبَيِّنُ عِلْمُهُ - وَتِلْكَ الْمَرَاتِبُ * عَيْنَايَةُ
 وَقَلَمٌ وَلَوْحٌ وَقَضَا * وَقَدَرٌ وَسَجِيلٌ كَوْنٌ يَرْتَضِيْ أَى هَذَا الْآخِرِ . وَفِيهِ إِشَارَةٌ
 إِلَى أَنَّ بَعْضَهُمْ أَسْقَطَ سَجَلَ الْوُجُودِ عَنْ مَرَاتِبِ الْعِلْمِ .

وَلَمَّا فَرَعْنَا عَنْ تَعْدَادِ الْمَرَاتِبِ شَرَعْنَا فِي تَفْصِيلِهَا ، فَقَلْنَا فِي تَعْرِيفِ الْعَيْنَايَةِ * مَّا - مُبْتَدَأٌ
 أَوَّلٌ - مِنْ بَدَايَةِ الْوُجُودِ إِلَى نَهَايَةِ لِهٖ * فِي الْوَاحِدِ - مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا انْطَبَؤُاؤُهُ وَ
 وَ - هُوَ مُبْتَدَأٌ ثَانٍ - وَبِالْجُمْلَةِ كَوْنِ الْوُجُودِ الْبَسِيطِ مُشْتَمِلًا عَلَى كُلِّ الْخَيْرَاتِ عَيْنَايَةِ - خَبَرُ
 الثَّانِي وَالْجُمْلَةُ خَبَرُ الْأَوَّلِ - وَهِيَ عِنْدَ الْمُشَائِنِ صُورٌ مُرْتَسِمَةٌ فِي ذَاتِهِ . وَلَمَّا اعْتَبَرْنَا فِي الْعِلْمِ
 الْعِنَائِيَّ كَوْنَهُ سَابِقًا عَلَى النَّظَامِ الْأَحْسَنِ وَفَعْلِيًّا ، أَى مُنْشَأً لِّذَلِكَ النَّظَامِ ، قَلْنَا :
 * فَمَا لِكُلِّ مِنْ - بَيَانِيَّةٌ - نِظَامِيَّةِ الْكَيْسَانِيَّةِ ، أَى عَالَمِ الْكَوْنِ * يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِيَّةِ
 الرَّبَّانِيَّةِ أَى عَالَمِ الْعِلْمِ كَمَا قَالُوا : « الْعَالَمُ الرَّبُّوبِيُّ فَسِيحٌ جَدًّا » وَمُرَادُهُمْ نَشْأَةُ الْعِلْمِ . وَفِي قَوْلِنَا
 هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ نِظَامُ أَشْرَفٍ مِنْ هَذَا النَّظَامِ الْمَشَاهِدِ - لِكُونِهِ ظَلَالًا لِلْجَمِيلِ
 عَلَى الْإِطْلَاقِ .

* وَالْمُمْكِنُ الْأَقْرَبُ الْأَشْرَفُ وَهُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ ، قَلَمٌ لِكُونِهِ وَاسِطَةٌ
 لِإِفَاضَةِ الْحَقِّ جَمِيعَ صُورِ مَا دُونَهُ ، وَبُوجْهِ كُلِّ الْعُقُولِ أَقْلَامٌ وَهُوَ قَلَمٌ أَعْلَى لِكُونِهَا وَسَايِطٌ
 فِي إِفَاضَةِ الْعُلُومِ عَلَى النِّفُوسِ الْكَلِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ ، وَإِفَاضَةُ الصُّورِ عَلَى الْأَجْرَامِ * وَصُورٌ
 قَامَتْ بِهِ ، أَى بِالْقَلَمِ قِيَامُ صُدُورِ بِلَا وَاسِطَةٍ أَوْ بِوَاسِطَةِ قَضَا حَتَمٍ ، أَى قَضَاءٍ حَتَمِيٍّ
 لَا يَرُدُّ وَلَا يَبْدَلُ . وَلِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالصُّورِ الْقَضَائِيَّةِ لَيْسَ الصُّورُ الْكَلِيَّةُ الْقَائِمَةُ
 بِالْعَقْلِ بِنَحْوِ الْارْتِسَامِ كَمَا يَقُولُ بِهِ الْمُشَائِنُونَ ، بَلِ الْمُرَادُ بِهَا الْمُثُلُ النَّوْرِيَّةُ وَصَفْنَاهَا بِقَوْلِنَا :

* وَصُوراً طَبِيعِيَّةً لِأَفْرَادٍ كَوْنِيَّةٍ مِمَّا تَحْتَ كُلِّ صُورَةٍ مِنَ الصُّورِ الْقَضَائِيَّةِ ، وَهُوَ
المثال النُّورِي الَّذِي يُقَالُ لَهُ رَبُّ النَّوْعِ ، * جَمَعَهُمَا ، أَيَّ جَمْعٍ كُلِّ صُورَةٍ تِلْكَ
الصُّورِ وَفَعَلِيَّاتِهَا وَكَمَا لَاتِهَا بِوَحْدَةٍ ، أَيَّ بِنَحْوِ الْوَحْدَةِ وَالْبَسَاطَةِ ضَرُورَةٍ وَوُجُوباً ،
لأنَّ مَعْطَى الْكَمَالِ غَيْرُ فَاقِدٍ لَهُ .

* فَهِيَ أَيُّ الصُّورِ الْقَائِمَةِ بِالْعَقْلِ إِذَنْ قَضَاءُ هُ النَّفْصِيَّاتِ ، لَكُونِهَا عَقُولاً
عَرْضِيَّةً مُتَكَافِئَةً ، وَفِيهَا كَثْرَةٌ نَوْعِيَّةٌ * قَلَامُهُ قَضَاءُ هُ الْإِجْمَالِيَّ ، حَيْثُ أَنَّهَ بَسِيطٌ
الْحَقِيقَةُ ، مُشْتَمِلٌ عَلَى جَمِيعِ صُورٍ مَا دُونَهُ بِنَحْوِ الْبَسَاطَةِ * نَفْسٌ سَمَاءٌ - مَقْصُورٌ
لِلضَّرُورَةِ - كُلِّيَّةٌ - صِفَةُ نَفْسٍ - لَوْحٌ حَفِظٌ ، أَمَّا كُونُهَا لَوْحاً ، فَلأنَّ مَنْزِلَتَهَا مِنَ الْعَقْلِ
فِي قَبُولِ الصُّورِ الْكُلِّيَّةِ مَنْزِلَةُ اللَّوْحِ الْحَسِّيِّ مِنَ الْقَلَمِ الْحَسِّيِّ فِي قَبُولِ النَّقُوشِ الْحَسِيَّةِ ،
وَكَذَا تَسْمِيَةُ النَّفْسِ الْمُنْطَبَعَةِ بِاللَّوْحِ . وَأَمَّا كُونُهَا مُحْفُوظَةً فَلَا نَحْفَازَهَا وَنَحْفَازَ صُورِهَا ،
لِتَجَرُّدِهَا وَكُلِّيَّتِهَا عَنِ التَّغْيِيرِ ، * مِمَّا ، أَيُّ نَفْسٍ انْطَبَعَتْ فِي جَرَمِ السَّمَاءِ فَقَدَرْتُ مِنْهَا
لُحِظٌ ، فَإِنَّ الْقَدْرَ عَلَى وَزَانِ الْقَضَاءِ فَالْصُّورُ الْكُلِّيَّةُ الْقَائِمَةُ بِالْعَقْلِ كَانَتْ قَضَاءً ، كَذَلِكَ
الصُّورُ الْجَزْئِيَّةُ الْقَائِمَةُ بِالنَّفْسِ الْجَزْئِيَّةِ الْمُنْطَبَعَةِ الْفَلَكيَّةِ كَانَتْ قَدَرًا ، وَتِلْكَ الصُّورُ
عِنْدَ الْمُشَاطِينَ كَالصُّورِ الْمُرْتَسِمَةِ فِي خَيَالِنَا ، وَعِنْدَ الْأَشْرَاقِيِّينَ الْمِثْلَ الْمَعْلُوقَةِ * عِلْمِيَّةٌ -
بِالإِضَافَةِ إِلَى الضَّمِيرِ - أَيُّ عِلْمِيَّ الْقَدْرِ ، وَالْقَدْرِ الْعِلْمِيَّ ذَا الَّذِي سَمِعْتَهُ وَسَجَلُ الْكَوْنِ ،
أَيُّ الصُّورِ الْجَزْئِيَّةِ الْعَيْنِيَّةِ الْمُنْطَبَعَةِ فِي الْمَوَادِّ الْكَوْنِيَّةِ * عَيْنِيَّةٌ ، أَيُّ عَيْنِي الْقَدْرِ وَالْقَدْرِ
الْعَيْنِي مِنْ - بَيَانٌ لِلْعَيْنِي - كُلُّ مِمَّا فِي الْعَيْنِ كُلِّ فِي مَادَّتِهِ وَزَمَانِهِ وَمَكَانِهِ وَغَيْرَ ذَلِكَ
مِنْ مُمَيَّزَاتِهِ الْجَزْئِيَّةِ ، بَلِ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الدَّامِدُ - قَدَسَ سِرُّهُ - فِي الْأَفَقِ الْمُبِينِ أَطْلَقَ
الْقَضَاءَ الْعَيْنِيَّ عَلَيْهَا ، وَلَكِنْ مَأْخُوذَةٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَبَادِي طَوَلًا ، وَحِينَئِذٍ فَيُطْلَقُ الْقَدْرُ
عَلَيْهَا لَيْسَ بِعَزِيزٍ .

غُرُّ فِي الْقُدْرَةِ

٢١

* وَكَوْنُهُ تَعَالَى * نُورًا عَلَى الْقُدْرَةِ دَلٌّ ، لِأَنَّ الْفِيضِيَّةَ لَازِمَ النُّورِ ، وَهَذَا

النور عين المشيئة والشعور * لَا يَلْزَمُ مِنْهَا حَدُوثُ مَا انْفَعَلَ ، أى الحدوث الزماني
 فى المقدور القابل للأثر ، خلافاً للمتكلمين ، فاعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلقها
 ٣ وقتنا ما عن الذات ، وقد عرفوا قدرة تعالى بصحة الفعل والتترك وهو باطل ، إذ الصحة
 هى الإمكان ، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فالقدرة كون
 للفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، كما قلنا ، * لَكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ
 ٦ وَجَبًا ، ويلزمه المشيئة المعتبرة سابقا بقولنا :

« للقدرة انم قوة فعلية إن قارنت بالعلم والمشيئة »

* قَالَ حَقُّ تَعَالَى - مُوجِبٌ - بِكُسْرِ الْجِيمِ - أى فاعل يجب فعله بقدرته ، واختياره
 ٩ وهذا على مذهب الحكيم ، حيث يقول : « الشئ ما لم يجب لم يوجد » وَلَيْسَ مُوجِبًا -
 بفتح الجيم - ، أى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره. كالمضطر ، تعريض الى من نسب الى
 الحكماء إطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بأنه حرف الكلمة عن موضعها فإنهم
 ١٢ أطلقوا الموجب - بالكسر - وقد حرف إلى الفتح ، كيف وهو تعالى عندهم عين العلم
 والإرادة والاختيار ، فكيف يعتقدون أن فاعليته كفاعلية الشمس للإشراق أو النار
 للإحراق ؟ .

١٥ غُرَّرَ فِي عُمُومِ قُدْرَتِهِ تَعَالَى لِكُلِّ شَيْءٍ خِلَافًا لِلشُّنُوبِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلِيَّةِ

وذلك لوجوه :

أحدها قولنا : * يُعْطَى عُمُومُهَا عُمُومُ الْجَعْلِ - مبنى للمفعول ، أى
 ١٨ المجعولية - عامة لجميع الممكنات ، لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان وإذا كان الكل
 لا بد من مجعوليته لإمكانها ، ولا يصلح لإعطاء الوجود إلا واجب الوجود ، لأن غيره
 لا يخلو عن ملابسة قوة سواء كانت إمكانا ذاتيا أو استعداديا مع عدم إفادة العدم
 ٢١ للوجود * وَنَفَى إعْطَا الْقُوَّةَ لِلْفِعْلِ ثبت عموم قدرته تعالى على كل شئ .

وثانها قولنا : * إِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ - تعالى شأنه - فِعْلِيٌّ ، * وَكَيْفَ لَا يَكُونُ

فعلیاً وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ، أى عين ذاته التى هى عين حیثیة العلیة لكل شیء، وعلمه تعلق بكل شیء، فقد رته تعلقت بكل شیء .

ولا تنوهمن الجبر من ذاك ، لأن علمه الفعلى كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمبادیه القریبة والبعیة والمتوسطة من قدرتك واختیارك الحسن أو السیء ، وتصورك إیاه وتصدیقك بغایته العقلیة الدائمة ، أو الوهمیة الدائرة . وبالجملة تعلق علمه بفعلك مسبقاً بمبادیه ، فلزمت المبادئ فاختیارك أيضاً حتم ، فالوجوب بالاختیار ، ووجوب الاختیار لا ینافی الاختیار ، فاین المفر من الاختیار ؟ کیف وانت وامثالک أظلال القادر المختار فتبصر .

* وثالثها قولنا : الشئ لَمْ یُوجِدْ متى لَمْ یُوجِدْ . أى الإيجاد فرع الوجود ، وإذ لا وجود حقیقی للممکنات فی ذواتها . إذ « الممکن من ذاته أن یشکل لیس وله من علته أن یشکل أیس » فلا إبداع حقیقی لها ، فإذن كما لا وجود إلا وهو ترشیح من لیه ، كذلك لا حول ولا قوة إلا بالله العلی العظیم ، لكن لیس هذا قولاً بالجبر إذ كما أن حصر الوجود الحقیقی فی الحق تعالى لا ینافی وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازیة ، كذلك حصر الإبداع الحقیقی فی لا ینافی إثبات إبداعات وسطیة غیر مستقلة .

* ورابعها قولنا : باختیار اختیار مّا - نافیه - بَدْءاً ، إذ لو كان الاختیار بالإختیار تسلسل ، قال المعلم الثانی فی الفصوص : « فإن ظنّ ظانّ أنه یفعل ما یرید وبختار ما یشاء ، استکشف من اختیاره هل هو حادث فیہ بعد ما لم یشکل ، أو غیر حادث ، فإن كان غیر حادث لزم أن یشکله منذ أول وجوده ، وإن كان حادثاً ولكل حادث مُحْدَثٌ ، فیشکل من سبب ، فإما أن یشکل هو أو غیره ، فإن كان هو نفسه فإما أن یشکل إبداعه للاختیار بالاختیار فیتسلسل ، أو یشکل وجود الاختیار فیہ لا بالاختیار فیشکل مجبولا علی ذلك الاختیار من غیره ، وینتهی إلى الاختیار الأزلی » انتهى باختصار .

ما ، لکن هذا لا ینافی كون فعل العبد باختیاره إذا فعل الاختیار ما یشکل ذلك الفعل بالإختیار لا ما یشکل فعل الاختیار .

- و خامسها قولنا : * وَ كَيْفَ فَعَلْنَا إِلَيْنَا فُؤُصًا * وَ الْحَالُ إِنَّ ذَا ، أَى
تفويض فعلنا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا إِلَيْنَا اقْتَضَى * إِذْ خُمِرَتْ طِينَتُنَا ، أَى طينة
نفوسنا بقاء بِالنَّمَلَةِ الحميذة العلمية والعملية ، إن كانت طينتنا من عليين - ٣
- رزقنا الله وإيتا كم بحق محمد وآله (ص) - ، أو الملكة الرذيلة الجهلية المركبة ، والعملية
السيئة إن كانت طينتنا من سجين - أعاذنا الله وإيتا كم منها - * وَ تِلْكَ الْمَلَكَةُ فِيْنَا حَصَلَتْ
بِالنَّحْوَةِ النَّفْسَانِيَّةِ وَ الْبَدَنِيَّةِ ، إِذْ الْمَلَكَاتُ إِنَّمَا تَحْصُلُ مِنْ تَكَرُّرِ الْأَفْعَالِ وَ الْحَرَكَاتِ
نفسانية كانت أو بدنية ، والمفروض ان تلك الأفعال والحركات مفوضة إلينا ، وحقايق
ذواتنا وهوياتنا ليست إلا الملكات العلمية والعملية ، سيما بناءً على اتحاد العاقل
والمعقول . ولأجل انه مالم يستحكم ملكاتنا لم يتم تخمير ذواتنا ، قيل فى حدّ الإنسان : «
حيوان ناطق مائت» ، ولم نذكر الحالات لأنّها فى معرض الزوال فلم يعبأ بها ، ولهذا قال
تعالى : « فاستقم كما أمرت » . وقال النبى (ص) : « شيتنى سورة هود » لمكان هذه الآية .
ثمّ هذه التخميرات وإن وقعت فيها لا يزال بالقياس إلينا ، لكن بالنظر إلى المبادئ ١٢
العالیه فضلاً عن مبدء المبادئ « جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » فقد فرغوا عن التخمير
والتعجین بوجه ، « وكلّ يوم » بل كلّ آن « هو فى شأن » بوجه ، وهذا الوجه الخامس
مما سنح بخاطرى الفاتر فى الرد على المفوضة . ١٥

- ولما توهم من الوجوه المذكورة فى النظم الجبر - نعوذ بالله منه - أردنا أن نبين
أنّ المقصود بإبطال التفويض المستلزم للشرك الخفى ، وإنّ التحقيق ما هو مذهب أهل
الحقّ المأثور من الأئمة الأخيار (ص) من الأمر بين الأمرين ، كما أشرنا إلينا بقولنا : ١٨
* لَكِنَّ كَمَا الْوُجُودُ مَنَسُوبٌ لَنَا ، أَى إِلَيْنَا ، إِذْ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْكَلْبَى الطَّبِيعَى
موجود ، والمهيّة متحققة وإن كان بواسطة الوجود وساطة فى العروض ، وإنّ الوحدة فى
عين الكثرة * فَاَلْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ ، لأنّ نسبة ذلك الوجود إلى الفاعل بالوجوب وإلى ٢١
القابل بالإمكان ، وإنّ فى مقام التوحيد يسقط إضافات الوجود إلى المهيّات ، فكذا فى
الفعل ، وهُوَ فى عين كونه فعل الله تعالى ، فَعَلْنَا ، إِذْ عَلِمْتَ أَنَّ الْإِيجَادَ مُتَفَرِّعٌ عَلَى

- الوجود . و خلاصة الأمر بين الأمرين أنّ الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار ، ومعرفة نسبة الإيجاد يتوقف على معرفة نسبة الوجود ، وقد علمت أنّ الوجود الإمكانى له نسبة إلى الفاعل وله نسبة إلى القابل ، فكذا الإيجاد ، وهانان النسبتان في الوجود متحققتان مادام ذات موضوعه متحققة فكذا في الإيجاد . وقد بسطت القول فيه في شرح الأسماء ، وذكرت فيه أنّ من يرى شراً وينفى عن ذاته فعل الشر ، مع أنّ المهيّة ينبغي أن يكون جنة ووقاية للحقّ تعالى عن إسناد الشرور ، فلينف وجود ذاته ، وليفن مهيّة ووجودا ، وإلا فكما انّ الوجود له كذلك الإيجاد له ، لما عرفت من دوران النسبتين .

غُرِّرَ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْضُ مَا يَتَّبِعُهَا

- * إنّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ و محض الوجود حتى * بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ لَهُ طَيِّ ، فإنّ الحى هو الدّراك الفعّال ، * إذْ - توقّيتى - عِلْمُهُ - بالمعنى المصدري - الأشياء - مفعوله - مِنْ أَنْ تَحْضُرَ لَهُ تعالى كما سبق انّ علمه تعالى ، بالأشياء حضوري وبالإضافة الاشرائية ، * فَعِلْمُهُ المتعلّق بالمسموعات ، يَكُونُ سَمْعًا ، وعلمه المتعلّق بالمبصرات يكون بَصَرًا ، بل قال شيخ الإشراق - قدس سره - : « علمه تعالى يرجع إلى بصره لا انّ بصره يرجع إلى علمه » .

غُرِّرَ فِي تَكَلُّمِهِ تَعَالَى

- و أنّ الوجودات كلماته ، لأنّها مُعَرِّبَةٌ عمّا في الضّمير أعنى المكنون الغيبيّ ، وكما انّ الكلمات اللفظيّة تحصل من تقاطع النفس الإنسانى في المقاطع الثمانية والعشرين التي هي بعدد منازل القمر ، كذلك الكلمات الوجوديّة تحصل من تقاطع النفس الرّحماني وهو الوجود المنبسط في المراتب الثمانية والعشرين . وهى العقل والنفس والأفلاك التسعة والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة وعالم المشال والمقولات التسع العرضيّة ، * اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لَدَى الْأَنَامِ * مِمَّا هُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْكَلَامِ * فَهَوُ ، أى ذلك اللفظ نحو وَجُودٌ مَعَهُ وَجُودٌ آخر مدلوله وهو الصّورة الذهنيّة * ذِهْنًا ، أى في الذّهن له

أى للوجود الثانى . **بِجَمْعِ عَلَيْنَا** ومواضعتنا **شَهْرُودٌ** وحضور لا بالطبع ، كما فى الكلمات الوجودية على المدلولات الالهية ، ولا كالوجودات الذهنية على الوجودات العينية . *
 ٢ **فَحَيْثُ فِى تَأْدِيَةٍ** ، أى تأدية المتكلم إياه ذاك ، أى اللفظ **أَيْسَرُ** وأسهل ، لكونه صوتا غير قار ، ولا تحتاج فى أدائه إلى مؤونة زائدة لضرورة التنفس * **مِنْ غَيْرِهِ** كالإشارة فضلاء عن غيرها ، كإحداث أوضاع متفنتة كل مدلول **لِاسْمِ الْكَلَامِ** **آثَرُوا** يعنى اختاروا اللفظ لأن يكون مسمى لاسم الكلام * **وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ** ، أى غير اللفظ **بِمَدْيَلَةٍ** حتى يكون باعتبار الوضع حضور خصوصية من خصوصيات ذلك الغير منشأ لحضور خصوصية من خصوصيات ذلك الوجود الثانى فى الذهن * **إِذْ ذَاكَ** ، أى حينئذ **حَالُهُ** ، أى حال ذلك الغير **يَكُونُ حَالَهُ** ، أى حال اللفظ فى كونه وجودا معه وجود بالمواضعة ، أو حال اللفظ يكون حال الغير فى عدم الدلالة على معنى ، فيكون ذلك الكيف المسموع حينئذ كالكيف المبصر أو المذوق أو غيرهما .

١٢ الآن إذا علمت ذلك ، علمت أن الوجودات لاتفقد مما هو المعبر فى الكلام إلا مالا مدخلية له إلا على سبيل الاتفاق ككونه صوتا ، ولا يزداد على اللفظ إلا ما هو مؤكد لكونه كلاما معربا عن المعنى * **فَالْكُلُّ** ، أى كل الوجودات **بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةٌ** على مدلولات إلهية * **حَاكِِيَّةٌ جَمَالُهُ جَمَالُهُ** ، كما قيل :

جمالُك فى كلِّ الحقايق سائرٌ
وليس له إلا جلالُك سائرٌ

* **وَكُلُّ جُزْئِيٍّ مِّنَ الْأَسْمَاءِ** المراد بها الوجودات ، إذ كل منها علامة وآية وسمة وحكاية من صفة من صفاته ، كما قال : « سريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » **وُضِعَ** * **وَضَعَا إِلَهِيًا لِمَعْنَى مَا** - نافية - **صُنِعَ** بخلاف المعانى الذهنية للكلمات اللفظية * **إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ** ، أى لما عرض الدلالة العرضية التى هى باعتبار وضع موجود عرضى - بسكون الراء - لآخر مثله فى السلسلة العرضية الزمانية ، وما بالعرض نزول فذلك الدلالة * **تَزُولُ** لا الدلالة الوضعية الإلهية الذاتية الطولية ، لأن ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف .

غُرِّرُ فِي تَقْسِيمِ الْكَلَامِ

- * فِيمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيْنَ الذَّاتِ * كَيُونُ - إمّا عطف بيان «ما»، أو خبر مبتداء محذوف - * بِحَيْثُ يُنْشِئُ الْآيَاتِ ، وهو الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر والدال والمدلول فيه واحد كما قال عليه السلام : «يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» .
- * وَمِنْهُ مَا ذَا كَلِمَاتٍ تَمَّةٌ - مخفف تامّة - وهى الموجودات التامة التى ليس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة فى السلسلة النزولية والموجودات المستكفية بذواتها ، وباطن ذواتها من العقول الكاملة فى الصعود ، كما فى ماثورات أئمتنا - عليهم السلام - «نحنُ الْكَلِمَاتُ التَّامَّاتُ» وفى القرآن : «وَكَلِمَةٌ مِنْهُ اسْمُهُ الْيَمْسِيحُ» و * كَجَمَاعِ الْكَلِمِ ۹
- مَا فِى صُحُفٍ مُنْشَرَةٍ ، وهى وجودات النفوس ووجودات عالمى المثال والملوك كما قال تعالى : «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» * مَا مَسَّ ذَا ، أى ما نال ما ذكرناه ۱۲
- من أن الوجود بشرا شره مراتب الكلام إلا النفوس الطاهرة عن علايق عالم الطبيعة ، وعن الجهلين البسيط والمركب ، أو ما مسّ العقول ونحوها ، إلا النفوس الطاهرة عن هذه الألوات * لِسَالِكِيكَ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ ، أى طريق البلوغ والوصول إلى الغاية المطلوبة ، فإنّ البلاغة والبلغ أيضا من البلوغ كما يستفاد من القاموس ، انتهى ۱۵
- سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ ، أى هذا الكلام خَرَجُ ، وفيه تلميح إلى قوله - عليه السلام - فى نهج البلاغة : «إنّما يقول لما أراد كونه كن فىكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع ، و ۱۸
- إنّما كلامه سبحانه فعله » .

- * إِنَّ تَدْرِي هَذَا ، أى ما ذكرناه من أن الوجودات كلمات ، حمداً الأشياء وتسبيحها لله تعالى تَعْرِفُ * إِنَّ كَلِمَاتِهِ إِلَيْهَا ، أى إلى الأشياء تُضِيفُ فوجوداتها ۲۱
- كما هى وجوداتها كذلك كلماتها ، وبالجمله إذا أضيف الوجودات - إليه تعالى - كانت

الكلّ إعراباً عن الغيب المصون والكنز المكنون ، وكانت كلمات وخطابات منه متعلّقة بالمهيّات ، وإذا أضيفت إلى المهيّات كانت إظهاراً منها وشرحاً وكشفاً لجماله وجلاله ، والحمد المتعارف أيضاً شرح وإظهار لفضائل المحمود وفواضله ، فما ورد في الكتاب الكريم الالهى ، من حمد الأشياء وتسبيحها محمولان على ما هو حقّ الحمد والتسبيح وحقيقتها ، لا على مجرد دلالتها بحدوثها أو بإمكانها على أن لها مؤثراً ، كما قال به المتكلّمون .

غُرَّرُ فِي الْإِرَادَةِ

قد عرفت بتعريفات شتّى أرجحها ما أشرنا بقولنا : * عَقِيبَ دَاعٍ - المضاف نصب على الظرفيّة لقولنا «شوقاً» و دَرَكِنَا - بدل من داع - وَالْمُلَايِمَا - مفعول دركنا - * وَشَوْقاً مُؤَكَّدًا إِرَادَةً - مفعول سِمَا - .

وتفصيله انّ الإرادة فينا شوق مؤكّد يحصل عقيب داع هو إدراك الشئ الملايم إدراكاً يقينياً أو ظنياً أو تخيالياً موجبا لتحريك الأعضاء ، لأجل تحصيل ذلك الشئ ،

* وَفِيهِ تَعَالَى 'عَيْنُ الدَّاعِ الذِّى هُوَ عَيْنُ عِلْمِهِ الْعِنَائِ * نِظَامَ خَيْرٍ - مفعول علمه - هُوَ ، أى علمه عَيْنُ ذَاتِهِ ، فالداعى والغرض من الأيجاد ذاته ، * إذ - تعليل -

لَيْسَ فِيهِ تَعَالَى 'حَالَةٌ مُنْتَظَرَةٌ * حَصَلَهَا ، أى حصل تلك الحالة له تعالى

مُنْقَصِلٌ تَصَوُّرُهُ ، أى تصوّره الواجب * فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلٌ مُدْرِكٌ - بصيغة الفاعل - لانّ ذاته حاضر لذاته ، لامهيّة له فضلاً عن المادّة والموضوع . وما ينال المدارك

بوجودات منشئة يناله بمدرك واحد جمعى ، هو ذاته المتعالية ، * أَنْتُمْ إِذْرَاكٌ - مفعول مطلق - لانّ علمه حضورى ذاتى تفصيلى بغيره فكيف بذاته لَأَبْهَى مُدْرِكٌ - بصيغة

المفعول - لكونه غير متناهٍ فى البهاء والجمال شدة بما لا يتناهى . وحيث ذاته كذا ، فهو * مُبْتَهَجٌ بِذَاتِهِ ، وعاشق لذاته ، بِنَهْجَةٍ * أَقْوَى وَبِنَحْوَاتِمَ ، فانّ تماميّة

الابتهاج والعشق تدور على تماميّة هذه الأشياء ، وَمَنْ لَهُ بِشَيْءٍ بِنَهْجَةٍ . شروع فى بيان إرادته للآثار فهو * مُبْتَهَجٌ بِمَا ، أى بأثر يصير ذلك الشئ مَصْدَرَةً * مِنْ

حَيْثُ أَنَّهُ - عايد إلى كلمة «ما» - يَكُونُ أَثَرُهُ أَثَرًا * كَرَابِيطٍ لَأَشْيَاءٍ بِإِسْتِقْلَالِهِ ، *
 لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَى حَيْمَالِهِ ، بل يكون ظهوره ظهور المؤثر كعكس يكون آلة
 ۳ لحاظ العاكس ، فإذا كان الابتهاج ، أو العشق ، أو الرضا ، أو ما شئت فسمه بالمؤثر ابتهاجا
 بالأثر بما هو اثر تبعاً ، فكان * رِضَائُهُ بِالذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ بِالْفِعْلِ - متعلق بقولنا
 رِضَاً تَبَعاً * وَذَا الرِّضَا ، وهذا الابتهاج إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَى وقدر وأمضى الأمور
 ۶ بأن الداعي والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى .

غُرِّرَ فِي تَأْكِيدِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِيَ وَالْغَرَضَ

مِنَ الْإِيجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى

* تَنْظِيمُكَ الْعَوَالِمَ - مفعول - لَوِ انْفَرَضَ حال كونك * تَدْرِي
 كَمَالَ الْحَقِّ وَتَمَامِيَّتِهِ الَّتِي هِيَ حَقِيقَةُ ذَاتِهِ ، فعند ذلك كَانَ ذَا الْكَمَالِ وَالْجَمَالِ هُوَ
 الْغَرَضُ لَكَ فِي تَنْظِيمِ ذَلِكَ النِّظَامِ الْكُلِّيِّ ، * فَحَيْثُ لَا كَمَالَ فَوْقَهُ تَعَالَى ،
 ۱۲ وَهُوَ سُبْحَانَهُ * مُنْظَمٌ تِلْكَ الْأُمُورَ الْكُلِّيَّةَ وَالْعَوَالِمَ الطَّوْلِيَّةَ وَالْعَرْضِيَّةَ فَوْقَ التَّمَامِ ، -
 الظَّرْفُ خَبَرٌ مُقَدَّمٌ لِقَوْلِنَا : - عِلْمُهُ فَيَعْلَمُ كَمَا لَهُ الَّذِي هُوَ حَقِيقَتُهُ ، على ما هو عليه ،
 فعند ذلك * كَانَ هُوَ الْغَايَةَ لِإِيجَادِ وَالْفِعْلِ لَا شَيْءَ سِوَاهُ فِعْلُهُ - مفعول
 ۱۵ قَوْلِنَا : قَدْ عَلَّلَ .

هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله : « ولو انَّ إنساناً عرف الكمال
 الذي هو حقيقة واجب الوجود ، ثمَّ كان ينظم الأمور التي بعد على مثاله حتى كانت
 ۱۸ الأسور على غاية النظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال ،
 فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل ، فهو أيضاً الغاية والغرض » انتهى .

وأيضاً * لَوْ كَانَ الْإِلْتِدَادُ الَّذِي فِينَا شَاعِراً بِذَاتِهِ * لِدَاتِهِ ، أى لأجل
 ۲۱ ذاته لِلْفِعْلِ - متعلق بقولنا : - كَمَا كَانَ مَصْدَرًا .

وهذا أيضاً ذكره في التعليقات بقوله : « ونحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة
 للأجل ذات الشيء المراد ، ولو كانت الشهوة واللذة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها

وكان مصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها، لأنها صادرة عن ذاتها والأرادة لا تكون إلا للشاعر بذاته « انتهى . * بَلْ يَفْعَلُ التَّذَادُ شُرُوعَ فِي بَيَانِ أَنَّ الْفَاعِلَ وَالْغَايَةَ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ لَهَا نَحْوُ اتِّحَادٍ ، وَأَنَّ فَاعِلِيَةَ الْإِتِّحَادِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا لَيْسَ بِمَجْرَدِ الْفَرْضِ ، إِذْ عِلَّةُ غَايِيَّةٍ * مُعْطِيَّةُ الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّةٌ كَمَا قَالُوا : « إِنَّ الْعِلَّةَ الْغَايِيَّةَ فَاعِلُ الْفَاعِلِ بِمَا هُوَ فَاعِلٌ » ، * فَيَكُلُّ ، أَيْ كُلَّ فَاعِلِ السَّبَبِ الْغَايِيَّةِ فِيهِ ، أَيْ فِي ذَاتِهِ كَمَا نَا ، فَالْعَطْشَانُ الَّذِي يَطْلُبُ الرَّيَّ * رِيَّانٌ قَامَ بِنَفْسِهِ الرَّيَّ ، ذِهْنًا وَهُوَ ابْتِغَايَا رِيَّانًا عَيْنًا ، فَالرِّيَّانُ يَطْلُبُ الرَّيَّانَ .

الفريضة الثالثة

في

أفعاليه تعالى

غَرَّرَ فِي أَنْحَاءِ تَقْسِيمَاتٍ لِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى

* **الفِعْلُ** - بمعنى المفعول - إما أَنْ يَكُونَ مَسْبُوقًا بِالْمَادَّةِ وَالْمُدَّةِ وَهُوَ الْكَائِنُ ، وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مَسْبُوقًا بِشَيْءٍ مِنْهُمَا وَهُوَ الْمُتَبَدِّعُ ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَسْبُوقًا بِالْمَادَّةِ دُونَ الْمُدَّةِ وَهُوَ الْمُخْتَرَعُ ، وَإِمَّا عَكْسَهُ فَاحْتِمَالٌ فِي بَادِي النَّظَرِ غَيْرِ مُتَحَقِّقٍ فِي الْخَارِجِ وَإِلَيْهَا أَشِيرَ بِقَوْلِنَا : إِنَّ يَسْبِقُ هَيُولَى - مفعول يسبق - ومعلوم أنه إذا سبق الهيولى سبق المدّة أيضا فهو مُبْتَدَعٌ ، كَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمَجْرُودَةِ * وَمَعَ لُحُوقِ الْهَيُولَى فَهُوَ كَائِنٌ ، كَالْعُنْصَرِيَّاتِ وَمُخْتَرَعٌ ، كَالْفَلَكَاتِ وَالْفَلَكيَّاتِ * لِلْمُدَّةِ الْكَائِنِ أَيْضًا ، أَيْ كَمَا لِلْهَيُولَى قَدْ لَحِقَ * بِذَلِكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدْ افْتَرَقَ ، فَإِنَّ الْمُخْتَرَعِ غَيْرِ مَسْبُوقٍ بِالْمُدَّةِ ، بَلِ الْمُدَّةُ مَقْدَارُ حَرَكَةِ الْمُتَأَخَّرَةِ عَنْ جِسْمِهِ طَبْعًا .

* **بَتَمَّ** - متعلق ببنى - وهو ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ، أَوْ نَاقِصٌ وَهُوَ بِخِلَافِ التَّامِّ ، وَالنَّاقِصُ إِمَّا مُكْتَفِيٌّ إِنْ اكْتَفَى بِذَاتِهِ وَبِاطْنِ ذَاتِهِ مِنْ عِلَلِهِ الذَّاتِيَّةِ فِي خُرُوجِهِ مِنَ النِّقْصِ إِلَى الْكَمَالِ كَالْأَفَلَكَاتِ وَنَفُوسِهَا ، وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ نَفُوسُ الْأَنْبِيَاءِ

بحسب الفطرة، وإما بعد الاستكمال فربما صاروا من التام، * أَوْغَيْرُهُ، أى غير مكتمل
 إن لم يكتف بذاته وباطن ذاته فى الاستكمال بل احتاج إلى مكمل خارج كالعنصريّات
 ونفوسها الغير المؤبّدة **الْفِعْلُ كَذَا أَيْضاً يَفِى** .

* **وَأَيْضاً الْفِعْلُ مُحَرَّكٌ فَقَطْ**، أى غير متحرّك كالعقول النورية، فإنّها
 محرّكة للنفوس كتحرّيك المعلم للمتعلم والمعشوق للعاشق، * **أَوْ مُتَحَرِّكٌ فَقَطْ** غير
 محرّك لشيء كالجسم بما هو جسم والهيولى أو ما اختلط منها، أى محرّك من وجه
 ومتحرّك من وجه كالنفوس والطّباع .

* **كَذَاكَ**، تقسيم رابع للفعل بأنّه إمّا شيء من **لَا شَيْءٍ** كالأجسام، فإنّها خلقت
 من المادّة الأولى وهى **لَا شَيْءٍ** يعنى لاشيئية فعلية لها، فإنّها قوّة محضة وقوّة الشئ بما هى
 قوّة الشئ ليست بشيء، أو شيء من **شَيْءٍ** كالنفوس من العقول، أو * **لَا هُوَ مِنْ**
 شئٍ أى شيء لا من شيء، كالعقول، ويمكن أن يكون شيء من شيء كالموالييد من
 الأمّهات، إذ المتعارف أذخال كلمة «من» على مادّة الشئ، والعقول ليست مادّة للنفوس
 فيكون النفوس المجردة من شيء لا من شيء .

وإذا عرفت هذه فاعرف أنّ **إِبَاهَا عَنَّا** وعنها عبروا **بِالْجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَ**
عَقْلٍ ذِي سَمَكَةٍ، أى رفعة ممّا هو الأكثر تداولاً فى لسان المشائين * **وَجَبَرُوتٍ**
 هو عالم العقول و**مَلَكَوَتٍ** بالمعنى الأعمّ وهو عالم الغيب جملة وملكوت بالمعنى الأخصّ،
 هو عالم المثال، ويقال له الملكوت الأسفل أيضاً و**مَلَكَوَتٍ** من «الصفات صفّاً والسّابقات
 سبقاً والمدبّرات أمراً» ممّا هو الأكثر تداولاً فى لسان الشريعة والمعرفة * **وَالنُّورِ**
الْإِسْفَهَبِدِ من النفوس الفلكية والأرضية و**النَّمِطَاهِيرِ** من الأجسام الفلكية
 والعنصرية، بل الأشباح المثالية * **لِنُورِ الْأَنْوَارِ وَنُورِ قَاهِيرٍ** من عالم العقل ممّا هو
 الأكثر تداولاً فى لسان الإشراقيين، وبعضها كالمظاهر أكثر تداولاً فى لسان الإشراقيين
 الاسلام، وإمّا حكماء الإشراق غيرهم فيعتبرون عن الأجسام الفلكية والعنصرية بالبرازخ
 العلوية والسّفلية كما فى كتاب حكمة الإشراق * **كُلُّ** من الألفاظ المساوقة من كلّ لسان

كالنور القاهر والملوك المقرب والجبروت والعقل لِمَعْنَى وَاحِدٍ يُشِيرُ ، وقس عليه
 الباقي ، بل الكلّ دالات على معنى واحد حقيقى هو معنى المعانى ومقصد المقاصد :
 الكلُّ عِبَارَةٌ وَأَنْتَ الْمَعْنَى يَا مَنْ هُوَ الْقُلُوبِ مِغْنَا طَيْسُ
 * وَكَانَ فِي تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ .

غُرِّرَ فِي أَنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالَى إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيبِ

أى الأشرف فالأشرف إلى الأخس الذى ينتهى به السلسلة النزولية ، * إِذِ الْعِنَايَةُ
 قد علمت معناها اقْتَضَتْ وَجُوداً ، أى وجود الأفعال * فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ
 والترتيب جُوداً ، أى إفادة بلا عوض ولا غرض * قَاهِرٌ أَعْلَى ، أى العقول الطولية
 بالترتيب ثم فاض مُثَلُّ ذِي شَارِقَةٍ نوريّة ، أى الطبقة العرضيّة من العقول ، أعنى
 القواهر الأذنين بلسان الأشراف كما سيجىء ، * فَتَنَفَسَ كُلُّ ، أى ثم فاض نفس
 الكلّ ، والمراد بها هيئتها جملة النفوس المحركة للسماوات لانفس الأطلس فقط كما مرّ ،
 ثم فاض مُثَلُّ مُعَلَّقَةٍ ، أى عالم المثال والخيال المنفصل ، * فَالطَّبَعُ أى ففاض
 طبع الكلّ ، فَالصُّورَةُ ، أى ففاض الصّورة الجسميّة المطلقة فَالْهَيُولَى ، أى ففاض
 الهيولى * وَاخْتَتَمَ الْقَوْسُ بِهَا ، أى بالهيولى نُزُولاً ، فهذا هو القوس النزولى ، وفى
 مقابله القوس الصّعودى مراتبه كمراتبه ، ويقابل كلّ من هذه بنظيره من تلك « كَمَا
 بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ » لكن النزول من الأشرف فالأشرف والصّعود من الأخس فالأخس ،
 بمقتضى قاعدة إمكان الأشرف والأخس .

غُرِّرَ فِي إِنْشَاءِ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

* عَقْلاً وَنَقْلاً كَمَا - تَامَةً - عَقْلٌ ، أمّا الدليل العقلى ، فكثير منه ما أشرنا
 إليه بقولنا إذ بَدَأَ وَتَقَرَّرَ أَنَّهُ * لَا يُوجِدُ الْوَاحِدُ إِلَّا وَاحِداً ، * فَذَلِكَ الْوَاحِدُ
 الصّادر عن المصدر الواحد إمّا نَفْسٌ أَوْ عَرَضٌ أَوْ صُورَةٌ أَوْ الْهَيُولَى وَلَوْ فَرَضَ

ذلك الواحد الصادر * نَفْسًا وَهَيْئَةً ، أى عرضا ، لزم أن يكون بِلَا جِسْمٍ فَعَمَلٌ ذَلِكَ
 الواحد المفروض أحدهما والتلازم باطل . لأن النفس محتاجة في فعلها إلى الجسم ، والعرض
 محتاج في ذاته فضلا في فعله إليه . ولو فرض عرضا نفسانياً كان محتاجا أيضا إلى الجسم
 بواسطة النفس ، لأن اسم النفس لما يتعلق تعلقا تديريا بالجسم . وبيان اللزوم أن
 الصادر الأول يجب أن يكون علة لجميع مادونه ، فإذا كان نفسا يجب عليته لمتعلقه ،
 وإذا كان عرضا يجب عليته لموضوعه ، * أَوْ أُخْرِيَتَيْنِ فَتَتَلَازَمُ بينهما بطل ، يعنى
 لو فرض الصادر الأول عنه تعالى صورة أوهيولى ، بطل التلازم بينهما ، وقد ثبت .
 أمّا إذا كان هيولى فلائته يجب أن يكون لها تقوم بدون الصورة وتقدم عليها ، وأمّا إذا
 كان الصورة فلائتها يجب أن يكون لها استقلال في سببيتها للهيولى ، مع أنها محتاجة
 في تشخصها إلى الهيولى ، والشئ ما لم يتشخص لم يوجد ، * وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ
 لَمَّا بَطَلَتْ وكونه جسما باطل من رأس ، لعدم كونه واحدا حيث أنه مركب من
 الهيولى والصورة ، ولذا لم نتعرض له . * فَوَحْدَةُ الْمُبْدَأِ عَقْلًا مَفَارِقًا لَهُ وَحْدَةُ
 جَمْعِيَّةٍ اقْتَضَتْ ، لعدم ربط المركب وباقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقة
 الحقيقية .

و أما الدليل النقلي فكقوله (ص) : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ » ، وكقول
 أمير المؤمنين على - عليه السلام - حين سئل عن العالم العلوى : « صُورٌ عَارِيَّةٌ عَنِ الْمَوَادِّ
 خَالِيَةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادِ ، تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَطَالَ لَهَا فَتْلًا لَأَتْ ، أَلْقَى
 فِي هُوَيْتِهَا مِثَالَهُ وَأَظْهَرَ نَهْجَهَا أَفْعَالَهُ » الحديث . وفي حديث الأعرابي وحديث
 كميل في أقسام النفس عن أمير المؤمنين على - عليه السلام - دلالة عليه أيضا .

غُرَّرُ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِي الْعَالَمِ

مع أن العقل أيضا واحد ، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، * فَالْعَقْلُ الْأَوَّلُ
 لَدَى الْمَشَائِي ، وأمّا عند الاشرافى فستعلم كيفية حصول الكثرة ، إن شاء الله ، فهو و

- إن كان واحداً ، لكن فيه كثرة اعتبارية ، فإن له وجوداً ومهيّة ، ولوجوده إضافة إلى مبدئه ، وهذا الاعتبار يتّصف بالإمكان الذاتى ، وبوجه آخر لما كانت مجرداً ، وكلّ مجرد عاقل كان له تعقل لذاته وتعقل لمبدئه فحينئذ * وجوبه مبدء عقل ثانٍ جائى وإمكانه ، أى وجوده باعتبار إضافته إلى مهيّته مبدء الفلك الأسمى ، هذا باعتبار الوجه الأول أو عقله لمبدئه مبدء الثانى ، * وعقله لذاته مبدء للفلك الأقصى ، وهذا باعتبار وجه آخر فللاشارة إلى الوجهين عبرت تارة بالوجوب وتارة بالتعقل على أن وجوبه عين تعقله لمبدئه ، فان تعقل المجرد عين ذاته الوجودية وإن لم يكن عين مهيّته * دأن ليدان ، أى الوجه الذاتى للمعلول الذاتى ، وساميك لساميك . فإن الوجود المضاف إلى المهيّة كالظل ، فيناسب صدور الجسم المظلم والوجود المضاف إلى نور الأنوار نور فيناسب صدور العقل الثانى الذى أيضاً نور ، وكذا التعقلان أعنى استشعاره بهاء مبدئه وجماله وجلاله ومعية القيومية به وقربه الذى هو فوق القربات منه جلّ شأنه ، واستشعاره مهيّته الإمكانية المظلمة الذات وأنانيته المحتاجة التى هى ليسية صرفة بالذات ، فيحصل من الأول العقل ومن الثانى الفلك كاستشعارك بكمال وبهاء لك فيحصل فى وجهك بشاشة أو احمرار ، واستشعارك بنقص وآفة فيك فيحصل فى وجهك انقباض أو اسوداد .

- * وهكذا يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ، فيستوفى العقول التسعة الأفلاك التسعة حتّى ليعاشير من العقول وحصل وهو العقل الفعّال المكملّ للنفوس الناطقة بحول الله وقوّته ، وإليه مفوّض كدخائبة عالم العناصر باذن الله تعالى عند المشائين كما قلنا : * والفَيْضُ مِنْهُ فِى الْعَنَاصِرِ حَصَلَ ، فذلك العاشر * بالفقر كما تقدّم معطٍ لهيولى عالم العنصر * وبالأجوب لينفوس فى هذا العالم وصور ، * فلهيولى ، أى هيولى عالم العنصر كثرة استبعاد غير متناهية ، لقبول الصور كذلك * بحر كات كذلك الأفلاك السبعة الشداد ، فتلحق لقابل غير متناهى الأنفعال ، وتنظم إلى فاعل غير متناهى التأثير ، فيستمر نزول البركات ، وقد أشرنا به إلى كيفية صدور هذه

الكشّرات ، عن العقل العاشر مع محدوديّة جهاته .

غُرِّرَ فِي رَبْطِ الْحَادِثِ بِالْقَدِيمِ

- ٣ * وَسَبَبُ الْحَادِثِ كَمَا كَانَ حَادِثًا * لِيُؤْلَاهُ ، أى لولا حدوث سببه ، بأن كان قديماً طول الدهر - متعلّق بما بعده - كَانَ الْحَادِثُ الْمُسَبَّبَ لَا يَثْبُتُ هَذَا خَلْفَ . وإذا كان حادثاً فسببه أيضاً حادث وهكذا إلى غير النّهاية ، فيكون حوادث غير متناهية مجمعة في الوجود مترتبة وهذا هو التسلسل * لِأَكِنَّهُ مَعَ لَا تَنَاهِي السَّلسِلَةِ * تَخْلُفُ ٦ عن السبب القديم مثل المسبب الحادث الأصل ، والحال أنّه لا بدّ من انتهاء الممكنات والحوادث طرّاً إلى واجب الوجود تعالى شأنه ، وتخلّف المسبب عن السبب غير جاز ، هذا أصل الشبهة . ٩

- وأما دفعها ، فَمَالِحُكُمْاءُ قَائِلَةٌ - ومقول القول هو البيتان بعده - نغني قولنا : * حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ فَلِكَيْ تَجَدَّدَتْ * نِسْبَتُهَا وَذَاتُهَا ، أى ذات الحركة قد ثَبَتَتْ إِذْ قَالُوا فِي كُلِّ حَرَكَةٍ أَمْرٌ وَاحِدٌ بَسِيطٌ مُسْتَمِرٌّ هُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ الْمَبْدِئِ وَالْمُنْتَهَى ، ١٢ راسم لأمر ممتدّ هو الحركة بمعنى القطع ، فذلك التوسّط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته ، إنّما التجدّد باعتبار نسبه إلى الحدود المفروضة فيها فيه الحركة ، فالحركة من حيث الذات أعني ذلك الأمر البسيط المحفوظ في تلك الحدود مستندة إلى المبدء الثابت . وباعتبار نسبها ١٥ المتجدّدة يسند إليها الحوادث المتجدّدة ، فكلّ قطعة أوحد منها شرط لحدوث حادث وقع في زمان خاصّ مخصّص لحدوثه ، فعلة كلّ حادث مركّب من شيء قديم كالعقل الفعّال بحول الله وقوّته ، ومن شيء حادث هو تلك القطعة أو ذلك الحدّ كما قلنا : * كَمَا يَثْبُتُ ١٨ قديم بالزمان كالعقل ، أو قديم بالذات وهو الواجب الوجود الذي ينتهي إليه سلسلة الحاجات ثبوتاً ، أى ثبات الحركة ارتبط * كَانَ لِحَادِثٍ مِنَ الْحَوَادِثِ الْكُونِيَّةِ حُدُوثُهَا وَسَطٌ ، وإذا نقل الكلام إلى حدوث كلّ قطعة قطعة ، إذ لا بدّ لكلّ حادث ٢١ من محدث فيعود حديث التخلّف ، يجاب بأنّ الحدوث والتجدّد ذاتيّ للحركة ،

والذّاتى لا يعلّل ، فالجاعل جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة ، إذ قد مرّ أنّ الجعل التّركيبيّ فيما بين الشّيء وذاته أو ذاتيّاته باطل .

وَقِيلَ أَيْضاً فِي رِبْطِ الْحَادِثِ بِالْقَدِيمِ غَيْرُ ذَا .

٣

فمنها ما قاله صدر المتألّهين - قدّس سرّه - في موضع من الأسفار بناء على ما حقّقته من الحركة الجوهرية والتّجدّد الذّاتى في الطّبيعة : « أنّه يلزم الإنهاء إلى ' حادث مهمّة أو حقيقة عين الحدوث والتّجدّد كالحركة أو المتحرّك بنفسه كالطّبيعة المتجدّدة بذاتها ، لكنّ الطّبايع المنقطعة الوجود الّتى عدمها في زمان سابق و حركة سابقة مسبوقة بطبيعة أخرى ' حافظة لزمانها ، وتلك الطّبيعة الحافظة للزمان لها وجهان : وجه عقلى عند الله ، وهو علمه الأزلى ، وصورة قضائية وليس من العالم ولها وجه كونى قدرى حادث في خلق جديد كلّ يوم » انتهى ، وإلى هذا اشرنا بقولنا : وَقَدْ مَضَى فِي مَبْحَثِ الْقَدَمِ وَالْحَدُوثِ * مَا مَنِ الْأَقْوَالِ لَدَيْنَا الْمُرْتَضَى مِنْ التّجَدُّدِ الذّاتى للطّبيعة .

٩

ومنها جعل المقرّبات والمصحّحات الأمور السابقة المعدة الّتى في عرض الحادث ، فإنّ كلّ متلوّ معدّلّتاليه ، والتّسلسل تعاقبيّ جازع عندهم ، ويمثّلون بحركة الثّقيل الى أسفل ، فانه لا ينتهى إلى ' حدّ ' إلا ويصير ذلك الإنهاء معدلاً لأنّ يتحرّك منه إلى آخر ، والمؤثر هو الثّقيل و هو ثابت محفوظ في جميع الحدود المتغيرة وبغير ذلك . « وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا » .

١٢

هذا كلّّه عند من لم يقل باقّطاع الفيض ، ويجعل الحدوث والتّجدّد في ناحية المستفيض ، فهو في مندوحة ، وأمّا من يقول بالإنقطاع ففي داء عياء لم ينجع فيه دواء كما لا يخفى .

١٨

غُرَّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكْثُرِ عَلَى طَرِيقَةِ الْإِشْرَاقِيِّينَ

* إذ ذّا ، أى طريق المشائى لَدَى الشَّرْقِ ، أى حكماء لهم استيهال إشراق النور على قلوبهم بيلا وثناقي ، كما سيتّضح وجهه ان شاء الله .

٢١

* أَسَمَسَ أَسَاءً آخَرَ شَيْخُنَا الْإِشْرَاقِيَّ شَهَابِ الدِّينِ السَّهَرَوْدِي - قَدَسَ سِرَّهُ -

في حكمة الإشراق، * في بَابِ مَصْدَرِيَّةِ الْوَاحِدِ، لِحَصُولِ التَّكَثُّرِ * طُولًا وَعَرْضًا،

٣ أى في العقول المترتبة و المتكافئة و أصنامها اصْغِه تَسْتَبْصِرُ، وهوانته * مِنْ نِسْبِ
الأنوار الْقَوَاهِرِ الطَّوْلِيَّةِ، أى إشراقات العقول المترتبة ومشاهداتها * قَدْ وَجِدَتْ
أنوار قَوَاهِرُ، أى عقول عَرْضِيَّة متكافئة، فعند الإشراقى * لَا يَأْخُذُ إِلَّا فَلَكَ

٦ تَرْتِيبًا - مفعول به للاخذ، اذا لم يكن بمعنى الشروع، وإلا فهو مفعول فيه كقابله -
إِذَا * قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ، أى عالم العقل أُخِذَ كما كان في طريقة المشائى
الأفلاك آخذة في الترتيب والصدور، عند ما كانت العقول آخذة فيهما، يعنى يفيض من

٩ الواجب تعالى عقل، ومن ذلك العقل عقل آخر إلى مبلغ محدود من غير أن يصل النبوة
إلى الأجسام، * بَلْ نُورٌ أَقْرَبُ لِنُورِ النُّورِ تعالى، وهو العقل الأول، * مُفِيضٌ نُورٍ
ثان وثالث وهكذا إلى أن يحصل عَدَدٌ مَحْصُورٌ من القواهر والعقول، فيقف سلسلة

١٢ العقول المترتبة، كما يحصل من الشمس في الشاهد نور في مقابلها، و من ذلك النور
نور آخر في مقابل ذلك المقابل إلى أن يصل إلى ما لا يحصل منه نور في المقابل، لضعفه
الحاصل من الاصطكاكات والتنزلات .

١٥ * وَنُورُ الْأَنْوَارِ تعالى شأنه، شروع في بيان كثرة الجهات الحقيقية الوافية لصدور
العقول في الطبقة المتكافئة التي كل منها منشأ لوجود نوع طبعى في هذا العالم الطبعى بأنه
تعالى لها، أى لكل من العقول المترتبة مُشَاهِدٌ - بصيغة المفعول - فيحصل من

١٨ شهود كل منها لنور الأنوار وغيره بوسط وغيره عقل في الطبقة المتكافئة، كما في كل إشراق
بوسط وغيره كما نذكره بالتفصيل على ما قلنا : * شُرُوقُهُ سُبْحَانَهُ الْعَقْلِي، أى
ليس بالحسنى العرضى عَلَيْهَا وَارِدٌ * كَذَا شُعَاعٌ كُلُّ نُورٍ قَاهِرٍ بَعْدَ نُورِ الْأَنْوَارِ

٢١ تعالى، لَقَدْ عَلَا * يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلًا، ثم كل نور قاهر غير النور
الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراق * بِالنَّوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالَى أَيْضًا، أى كما يقبل

بلا واسطة كما مرّ أن شروقه إلى آخره ، وإذا كان كذلك * فَيَقْبَلُ الْقَاهِرُ الثَّانِي مِنْهُ ،
 أى من نور الأنوار فيضاً ، أى فيض الإشراق مرتين ، * مَرَّتَيْنِ مِنْهُ تَعَالَى بِغَيْرِ
 ٣ وَاسِطَةٍ ، * وَمَرَّةً أُخْرَى أَقْرَبَ نُورٍ رَابِطَةٍ فِي الْبَيْنِ ، لِيَقْبَلَ إِشْرَاقَهُ تَعَالَى ، ثُمَّ *
 لثَالِثٍ أَي لِقَاهِرٍ ثَالِثٍ ، أَرْبَعُ مَرَّاتٍ مِنْ إِشْرَاقِهِ تَعَالَى : اثْنَتَانِ مِنْهَا ثِنْتَانِ الصَّاحِبِ .
 أى المَرَّتَانِ ، مِنْ إِشْرَاقِ اللَّتَانِ قَبْلَهُمَا الثَّانِي مِنَ الْحَقِّ تَعَالَى مَرَّةً بِلَا وَاسِطَةٍ وَمَرَّةً بِوَاسِطَةِ
 ٦ النُّورِ الْأَقْرَبِ ، فَتَنَعَّكُسَانِ مِنَ الثَّانِي عَلَى الثَّالِثِ ، * وَاثْنَتَانِ أُخْرَيَانِ إِشْرَاقِ نُورِ الْأَنْوَارِ
 عَلَى هَذَا الْقَاهِرِ الثَّالِثِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ ، وَإِشْرَاقِ مِنَ الْحَقِّ قَبْلَهُ نُورٍ أَقْرَبَ بِلَا وَاسِطَةٍ
 يَنَعْكَسُ مِنْهُ عَلَى الثَّالِثِ . ثُمَّ * لِأَرْبَعِ الْقَوَاهِرِ ثَمَانِي مَرَّاتٍ * أَرْبَعُ ثَالِثٍ
 ٩ - بِالْإِضَافَةِ الْإِلَامِيَّةِ - ، وَثِنْتَانِ الثَّانِي فَيَتَنَعَّكُسُ تِلْكَ الْأَنْوَارُ السَّتَّةُ السَّائِخَةُ مِنْ نُورِ الْأَنْوَارِ
 عَلَى الْقَاهِرِ الرَّابِعِ * وَأَمَّا الْمَرَّةُ السَّابِعَةُ وَالثَّامِنَةُ مَرَّتَيْنِ ، أَحَدُهُمَا النُّورُ الْقَاهِرُ
 الْأَقْرَبُ ، الَّذِي هُوَ أَوْلَى رَابِطَةٍ وَثَانِيهَا نُورُ الْأَنْوَارِ الَّذِي مَرَّاناً لَهُ إِشْرَاقٌ عَلَى كُلِّ
 ١٢ بَغَيْرِ وَاسِطَةٍ .

* وَهَذَا كَذَا سَوَانِيحُ الْأَنْوَارِ قَالَ الشَّيْخُ الْإِشْرَاقِيُّ فِي حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ : «فَالنُّورُ
 الْحَاصِلُ فِي النُّورِ الْمَجْرَدِ مِنْ نُورِ الْأَنْوَارِ هُوَ الَّذِي نَخْصِصُهُ بِاسْمِ النُّورِ السَّائِخِ» . وَقَالَ
 ١٥ الْعَلَامَةُ فِي شَرْحِهَا : «لَكِنَّهُ لَا يَنْبَغِي بِهَذَا الْإِصْطِلَاحِ ، لِأَنَّهُ قَدْ يَسْتَعْمَلُهُ فِي إِشْرَاقَاتِ الْأَنْوَارِ
 الْمَجْرَدَةِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ» . * تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارٍ يَعْجُزُ الْقَوَى الْبَشَرِيَّةُ عَنْ
 الْإِحَاطَةِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقَاهِرَ الْخَامِسَ يَقْبَلُ مِنَ النُّورِ السَّائِخِ سِتَّةَ عَشْرَةَ مَرَّةً ، ثَمَانِ مَرَّاتٍ
 ١٨ تَنَعَّكُسُ عَلَيْهِ مِنَ الرَّابِعِ وَارْبَعٍ مِنَ الثَّالِثِ وَمَرَّتَيْنِ مِنَ الثَّانِي وَمَرَّةً مِنَ النُّورِ الْأَقْرَبِ وَمَرَّةً مِنَ
 نُورِ الْأَنْوَارِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ وَهَكَذَا . ثُمَّ * عَلَيْهِ ، أَي عَلَى تَضَاعُفِ الْأَنْوَارِ السَّائِخَةِ مِنْ نُورِ
 الْأَنْوَارِ وَمَشَاهِدَاتِهَا لَهُ تَعَالَى ، قِيسٌ بِوَسْطٍ وَغَيْرِهِ - مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا : * شُهُودُ
 ٢١ كُلِّ وَشُرُوقُ نُورِهِ ، أَي مَشَاهِدَةُ كُلِّ سَافِلٍ مِنَ الْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ عَلَيْهَا ، وَإِشْرَاقُ كُلِّ
 عَالٍ مِنْهَا عَلَى سَافِلِهَا ، وَهَذَا الْإِشْرَاقُ وَإِنْ مَرَّ فِي قَوْلِنَا : «كَذَا شِعَاعٌ» إِلَى آخِرِهِ ، إِلَّا أَنَّ
 الْمَقْصُودَ التَّفْصِيلَ بِالتَّوَسُّطِ وَغَيْرِهِ . وَإِنَّمَا كَانَ كُلُّ سَافِلٍ حَتَّى النُّورِ الْأَبْعَدُ الْأَسْفَلِ

بشاهد العالی حتی نور الأنوار، وكلّ عال حتی نور الأنوار يشرق شعاعه على السّافل حتی الأبعد الأسفل .

- ٢ * إِذَا لَحِجَابَ مِنَ الْمَادَّةِ وَلَوْ أَحَقَّهَا مِنَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَغَيْرَهُمَا فِي الْمُسْتَقَارِّ قَدَاتٍ،
ولا يحجب بعضها بعضاً * وَإِنَّهَا اخْتَصَّصَ الْحِجَابَ الْمُسْتَقَارِّ نَدَاتٍ لِلْمَادَّةِ وَلَوْ أَحَقَّهَا ،
* فَكَيْفَ كَانَ فِي كُلِّ مِنَ الْقَوَاهِرِ جَمِيعُ الصُّوَرِ ، أَيْ الْهَيْئَاتِ النُّورِيَّةِ الَّتِي فِي كُلِّ لَكِنْ فِيهَا
٦ فَوْقَهُ بَنَحُو أَعْلَىٰ وَفِيهَا دُونَهُ بَنَحُو أَوْضَعُفَ ، وَكَانَ * كُلُّ مِّنَ الْكُلِّ أَيْ مَنْزِلَةٌ كُلِّ
مِنْ كُلِّ أَنْ يَكُونَ كَمَا جَلَّتْ الْآخِرُ ، فَهِيَ كَالْمَرَاثِي الْمُتَعَاكِسَاتِ .

- هذا إشارة إلى ما قال أرسطاطاليس : «والأشياء التي في العالم الأعلى كلّها ضياء
٩ لأنّها في الضّوء الأعلى» ، ولذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء كلّها في ذات صاحبه ،
فصار لذلك كلّها في كلّها ، والكلّ في الواحد والواحد منها هو الكلّ ، والنور الذي
يسنح عليها ، لا نهاية له «هذا كلامه .

- ١٢ غُرَّرُ فِي تَمَايُزِ الْأَشْعَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَتَكَثُّرِهَا فِي الْمَحَلِّ
الْعَقْلِيِّ وَشُعُورِهِ بِهَا بِخِلَافِ الْحِسِّيَّةِ فِي الْحِسِّ

- * مَا امْتَنَزَتْ إِلَّا بِتَمَايُزِ الْعِلَلِ * أَشْعَةُ حِسِّيَّةٌ ، وَقَعَتْ عَلَى مَحَلِّ حِسِّي
١٥ كَاشِعَةً سُرُجٌ فِي حَابِطٍ ، إِذْ لَا يُمْكِنُ تَمَايُزُهَا إِلَّا بِالسَّرَجِ * لَا يَشْعُرُ ذَلِكَ الْمَحَلُّ الْمَيِّتُ
أَزْدِيَاداً فِي الْأَشْعَةِ ، إِذْ لَيْسَ بِحَيٍّ * لَكِنْ لَيْسَ كَذَلِكَ إِذْ لِبَعْضٍ دُونَ
بَعْضٍ فِيهِ ، أَيْ فِي الْمَحَلِّ ، فَيَأْتِي بِقَعِ الظِّلِّ عَنْ بَعْضِهَا مَعَ بَقَاءِ بَعْضٍ ، وَلَوْ كَانَ
١٨ الْوَاقِعُ مِنْ أَحَدِهِمَا عَيْنَ الْوَاقِعِ مِنَ الْآخَرِ ، لَمَا كَانَ كَذَلِكَ . * أَمَّا أَشْعَةُ لِذِي
حَيَاتِهِ أَيْ لِذِي الْحَيَاةِ مِنَ الْمَحَلِّ ، حَالُ كَوْنِهِ * لَيْسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِهِ
* وَلَا الَّذِي يَحْصُلُ فِيهِ مِنْ أَعْدَادِ الْأَشْعَةِ الْعَقْلِيَّةِ سِتْرًا ، أَيْ يَكُونُ عَالِمًا بِذَاتِهِ وَبِمَا
٢١ يَحْصُلُ فِي ذَاتِهِ ، * فَهُوَ ، أَيْ الْمَحَلُّ الْعَقْلِيُّ بِهَا أَيْ بِالْأَشْعَةِ الْعَقْلِيَّةِ إِذَا تَزِيدُ

شِعْرًا، فيحصل من هذه الاشعة أمثالها ، واعتبر بإشراق العقل على النفس و صبرورتها
مثله في التجرد ومشاهدة المجردات .

غُرَّرٌ فِي فَذَلِكَ مَا ذُكِرَ

٣

وهي كيفية صدور الطبقة العرضية من الطولية وغير ذلك . * فَكَانَ - تامة -
مِنْ كُلِّ مِثْلٍ مِنْ إِشْرَاقَاتٍ ذَكَرْتُ * عَقْلٌ كَمَا كَانَ عَقْلٌ مِنَ الْمُشَاهَدَاتِ -
اللام الاستغراق - * فَرْدًا وَبِالْجِهَاتِ ، أى مع الجهات فرداً ومثنى - حالان من
الجهات - * كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنَى ، أمثلة للجهات ، يعنى يحصل من كل
إشراق أو مشاهدة فردا عقل ، ومنهما مركبين عقل ، ومن الإشراق مع القهر شيء ، ومنه
مع الحب شيء ، ومنه معها جميعاً شيء ، وهكذا . * إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدٌّ ،
بالنسبة * لِكُلِّ عَالٍ ذَا ، العالى غنى من السافل وقهراً له يُعَدُّ * فَجَاءَتْ
الْقَوَاهِرُ وَالْعُقُولُ قِسْمَيْنِ مِنْ - بيان للقسمين - * أَنْوَارٍ أَعْلَى ، وهي الطبقة
الطولية بترتيب زُكَيْنٌ ، أى مع ترتيب على ومعلولى بينها غير حاصل منها شيء من
الأجسام ، لشدة نوريتهما وقربهما من الوحدة الحقيقية ، وقلّة الجهة الظلمانية فيها ، * وَمن
القواهر اللات آرباب الطلسمات بدت وهي * طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَأَتْ ، أى
لاتقدم ولا تأخر بالعلية بينها ، إنما هي علل الأجسام ، وهي قسمان : * مِنْهَا الْقَوَاهِرُ الَّتِي
صدرت مِنْ جِهَاتٍ هِيَ الْمُشَاهَدَاتِ ، * وَبَعْضُهَا الْقَوَاهِرُ الَّتِي حَصَلَتْ مِنْ
جِهَاتٍ هِيَ إِشْرَاقَاتٍ :

١٢

١٥

١٨

ولما كان * نُورُ الشُّهُودِ كُلِّ نُورٍ شَارِقَةٍ * يَسْمُو ، أى الجهات التي هي
المشاهدات يعلو على الجهات التي هي الإشراقات . ولما كان عالم المثال أشرف من العالم
الحسى ، لأن ذلك كله حياة وشعور ، لتجرده عن المادة بخلاف هذا ، فَمِنْهُ ، أى
من نور الشهود العقول والأرباب التي بازاء المثل المعلقة * وَعَالَمُ الْحِسِّ إِلَى
الثاني ، أى العقول والأرباب التي حصلت من الإشراقات نُمِي * وَإِنْ لِأَعْلَى ،

٢١

أى الى القواهر الطولية انتمى، كما زعمه المشائون فليتلزم * عليّةُ النّجسمِ لِحِسمِ،
لأنّ بين عللها حينئذٍ ترتباً علياً ومعلولياً، فلا بدّ أن يكون بين أجسام الأفلاك التي هي
معاليلها ترتب أيضاً، لوجوب التّطابق وانْتَفَى التّلازم، لأنّ الجسم والجسماني لا
يؤثر إلاّ بالوضع، والوضع بالنسبة إلى المعدوم لا يتصور.

وأيضاً إن لا عين انتسب عالم الحسّ فيلزم * كونهُ، أى كون جسم
كالفلك الحاوى من كلّ وجهٍ أشرفاً من جسم آخر معلوله كالمحوى * والحال
أن فللك الشمس من الفلك الذي يحفّ ويحيط به وهو فلك المريخ، وإن كان
* أصغر، وأما الشمس التي فيه فهو ذو شرف * فإنّه الطّلسمُ ليسّهزير،
وهو بالفهلويّة اسم أعظم أنوار الطبقة العرضيّة، وإذا كان صاحبه أعظم الأنوار فالشمس
نفسه، ويقال له «هورخش» بالفهلويّة أعظم الطّلسات، وإن الشمس * سلطان كلّ
كوكبٍ منير، وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل الشدّة، فإن ما
يرائى من الكواكب أكبر من الشمس بما لا يتقاس ولا يفعل النّهار، ونسبته إلى العالم
الكبير نسبة القلب إلى البدن، فكما أنّ به حياة البدن كذلك بالشمس حياة هذا العالم.
وأيضاً كيف ينسب عالم الحسّ إلى القواهر الأعلى، * وليست في العقل
الثّاني من الجهات ما * يفي بثّامين، أى بصدور فلك ثامن كثير أنجماً،
أى من حيث الأنجم، لأنّها أكثر من قطرات البحار، فالأجسام كلّها مستندة إلى العقول
العرضيّة، والطبقة المتكافئة.

١٨ غُرُّ رُفَى تَطَابُقِ عَالَمِ الْحِسِّ وَعَالَمِ الْعَقْلِ

* فكلّ هذى النّسب النّوعيّة والهيئات الحسيّة الواقعة في عالم الطّبيعة،
* أطلال يلك النّسب النّوريّة والهيئات المعنويّة * وصنم لزيّنة وكمال جمّا
زبرجما فهو * كان لينور ربّه أنموذ جمّا * كهذه الألوان العجيبة التي في
٢١ رباش الطّاووس، * بل كلّ ما يقع من الهيئات الأنيقة في العالم المحسّوس،

* وَالنُّورُ الْقَاهِرُ فِي صِنْمِهِ الْغَاسِقِ حُكْمُهُ مِنْ الْقَهْرِ وَالْحَبِّ وَنَحْوَهُمَا ، انْتَسَحَبَ
 * فَغَاسِقٌ عَلَيْهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَسَ ، اذْبَنَهُ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْقَهْرُ ، * أَمَّا رَأَيْتَ أَنَّ
 شَمْسًا وَقَمَرًا * نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قَدْ بَهَرَ ، * وَغَاسِقٌ غَلَبَ عَلَيْهِ حُبُّ
 وَمَا ، أَيْ غَاسِقٌ ذُلٌّ مَعَهُ ، أَيْ مَعَ الْحَبِّ ، وَالْمَعْنَى أَنَّ غَاسِقًا يَصْحَبُهُ ذُلٌّ * كَزُهُرَةٍ ، فَإِنَّهَا
 كَوَكَبُ الْعَشَقِ وَالْمَحَبَّةِ وَالْأُمُتَاتِ الْارْبَعَةِ الَّتِي يَصْحَبُهَا الذُّلُّ وَالانْقِيَادُ لِلْآبَاءِ السَّبْعَةِ .

غُرَّرُ فِي أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْمُتَقَنَّةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ
 * وَكُلُّ فِعْلٍ ذِي نَمَا مِنْ - تَبْعِيضِيَّةٍ - جِسْمٍ * لَدَيْهِمْ ، أَيْ لَدَى
 الْأَشْرَاقِيِّينَ مِنْ صَاحِبِ الطَّلِيسْمِ ، وَقَدْ بَيَّنَّهُ الشَّيْخُ الْإِشْرَاقِيُّ فِي الْمَطَارِحَاتِ ، وَقَدْ
 زُيِّفَ احْتِجَاجُهُ فِي مَبْحَثٍ مِثْلِ الْأَسْفَارِ وَكَذَا لَدَيْهِمْ * دُهُنُ السَّرَاجِ - مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ -
 رَبُّهُ يُجَنِّدُ لَهُ ، وَهُوَ * شَيْكِلًا صِنُوبَرِيًّا اعْطَى الْمَشْعَلَةَ . وَكَذَا * بِالرَّبِّ ،
 أَيْ بِالْهَامِ رَبِّ النَّوْعِ لِلنَّحْلِ الْمُسَدَّسَاتُ ، وَكَذَا بِالْهَامِ لِلْعَنَتَا كِبِ الْمُثَلَّثَاتُ

غُرَّرُ فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثَلِّ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ

بَعْدَ الْفَرَاعِ عَنْ إِنِّيَّتِهَا

* وَعِنْدَنَا الْمُثَالُ الْأَفْلَاطُونِي ، إِنَّمَا سُمِّيَتْ تِلْكَ الْعُقُولُ الْمُتَكَافِئَةُ مَثَلًا ،

لِكُونِهَا أَمَثَالًا لَهَا دُونَهَا وَمَثَالَاتٍ وَأَيَّاتٍ لَهَا فَوْقَهَا ، لِأَنَّهَا صُورُ أَسْمَائِهِ تَعَالَى وَحِكَايَاتُ
 صِفَاتِهِ ، أَوْ لِكُونِهَا أَمَثَالًا لِلْإِشْرَاقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي فِي سِلْسِلَةِ الْقَوَاهِرِ الْأَعْلَى ، إِذْ قَدْ عَلِمْتَ
 أَنَّ إِشْرَاقَ الْعَقْلِ يَحْصُلُ مِنْهُ مِثْلُهُ ، كَمَا أَنَّ إِشْرَاقَ الْعَقْلِ يَجْعَلُ النَّفْسَ مِثْلَهُ . وَإِنَّمَا نَسَبْتُ
 إِلَى أَفْلَاطُونٍ ، لِأَنَّ أَفْلَاطُونَ وَاسْتَادَهُ سَقْرَاطُ كَانَ يُفَرِّطَانِ فِي هَذَا الرَّأْيِ كَمَا فِي الشُّفَا ،

* لِكُلِّ نَوْعٍ لَهُ فَرْدٌ فِي هَذَا الْعَالَمِ وَفَرْدُهُ الْعَقْلَانِي أَيْ الْمَجْرَدُ الْمَوْجُودُ فِي عَالَمِ
 الْإِبْدَاعِ غَيْرِ دَاثِرٍ ، كَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ عِلْمُ الْحَقِّ تَعَالَى عَنْهُمْ وَصُورُ قَضَائِيَّةٍ عِنْدَنَا ، فَلَا تَرْدٌ وَلَا
 تَبَدُّلٌ ، * كُلُّ كَمَالٍ فِي الطَّلِيسْمِ أَعْنَى الْأَفْرَادِ الطَّبِيعِيَّةِ مِنْ نَوْعِهِ أَوْ شَخْصِهِ الْمُنْحَصَرِ فِيهِ

- في العالم الطبيعي كالسَّماء والسَّمَاوِيّ، وَزَعَهُ، أي فرقه ذلك العقل، فهو * مِنْ جِهَةٍ واحدة
 يَنْحَوِي أَعْلَى جَمْعَهُ، أي كلّ زينة وكمال في الطَّلسم بنحو التَّشْتَت وبنحو التَّعاقب
 والسَّيْلان، فهو في صاحبه بنحو الوحدة والبساطة. * وَالسَّرُّ في أنّ الوجود البسيط،
 مشتمل على جميع وجودات مادونه بدون انثلام في وحدته وبساطته سَوَّغُ أَخْذِ
 مَفْهُومَاتٍ متخالفة، وجواز انتزاعها * مِنْ التَّوْجُودِ الْأَحَدِيِّ الذَّاتِ، أي
 الوجود البسيط كما مضى * كَالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ فِي الذَّاتِ، أي في مرتبة ذاتها قُوَاهَا
 الباطنة والظاهرة حَاوِيَةً * بِوَحْدَةٍ فِي قُوَّةٍ، أي بجهة واحدة بسيطة في قوة، وَ
 هِيَ، أي هذه القوة هِيَّة، أي ذات النفس، لأمر ينضم إليها، فهي بذاتها البسيطة
 مستحقّ لحمل عاقل ومتوهم ومتخيّل وحساس، كلّ على مراتبها، وذلك لأنّ الكلّ
 تفيض منها على البدن، فالقوى الظاهرة والباطنة في هذه النشأة عشرة وفي النشأة المثالية
 أيضا عشرة لتطابق العوالم، لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة في مثلها، ففي سمعه ينطوي
 كلّ العشرة، وفي بصره أيضا ينطوي كلّها، وهكذا في كلّ واحد من العشرة. وفي النشأة
 العقلية أيضا توجد العشرة، وتضرب تلك المائة فيها تصير ألفا، فمدرك واحد هو النفس
 في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القوى الألفية، ومنتزع منه مفاهيمها ومسمّى
 لاسمائها بنحو أعلى.

- * لِيَبْدَنَ واحد - اللام صلة وقاية - كَمَا بِهِمَا، أي بالنفس وقاية وتدبير
 استكمال ذلك، * بِكُلِّ نَاسُوتٍ هي افراد طبيعية لنوعه له، أي للمثال الأفلاطوني
 عَيْنَايَةٍ وتدبير إكمالها، وتحريك غير تحرّكي، فكان جملة أفراد النوع كبدن له، * فَلَدِي
 أي الأفراد الناسوتية لنوعه مِنَ النَّمْخَرُوطِ، أي من نور المثال الأفلاطوني الذي في
 التمثيل كمخروط مِثْلُ الْقَاعِدَةِ نظراً إلى التشتت والتمدد فيها، * وَذَلِكَ، أي المثال
 بذاته بمنزلة نُقْطَةٍ رَأْسِ ذَلِكَ المخروط، نظراً إلى الوحدة والبساطة تكون تلك النقطة
 لِكُلِّ من كمالات الأفراد الناسوتية من نوعه وأجدة من الوجدان، ففي التمثيل هو
 كنقطة سيّالة، ترسم سيلانها خطاً مستقيماً، والخطّ مثلثاً قائم الزاوية، والمثلث مخروطاً،

بأن تحرك على أحد ضلعيه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة، فتلك النقطة السيالة كأنها فعالة لذلك المخروط، ولكن بالتجافي عن مقامها وبالحركة، والمفارق لا يجوز عليه التجافي ولا الحركة.

* وَذَلِكَ، أى المثال النورى هو الأصل وذى، أى الأصنام والطلسمات فروع، * وَذَلِكَ، أى المثال هو الكللى أى وسيع، يعنى إذا سمعت منهم أن

يقولوا رب النوع كللى، فلا تفهم منه ما يستعمل فى المفاهيم، بل المراد بالكلية السعة الوجودية والإحاطة بالأفراد الناسوتية كما يقولون الفلك كللى، ويريدون به المحيط، إذ معلوم أنه أيضا فرد مثل كل واحد من أصنامهم، والكللى نفس الطبيعة المحمولة عليه وعليها، * وَذَلِكَ هو الممثل لهذه، أى متفق معها فى المهيّة، ولو أزمها، كما قال به

صدر المتألهين - قدس سره - بناء على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة مادياً، وبعضها مجرداً، لأصالة الوجود وتشكيكه وجواز الحركة الجوهرية، لا مجرد الممثل المناسب لها بوجه، وان اختلفا مهيّة، كما يفهم من بعض كلمات الشيخ الإشراقى، على ما نسبته إليه صدر المتألهين - قدس سره - وظنى أن الشيخ أيضاً لا يكتفى بمجرد المثالية والانموجية والمقصود من بعض عباراته الموهمة التنزيه عما هو من خصايص عالم المادة؛

وأيضاً مما تمسك به فى حكمة الاشراق قاعدة إمكان الأشرف فى وجود هذه الأنواع النورية المجردة، والمشهور أن شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف والاخس من نوع واحد، حتى يلزم من إمكان الاخس إمكان الأشرف، فلو كانا من نوعين، لجاز أن يقال:

عدم صدور الأشرف قبل الاخس لعلّه لامتناع مهيّته، لكنّه - قدس سره - لم يعبأ بهذا الشرط فى إلهيات الأسفار، وكان الشيخ الإشراقى أيضاً، لا يقول بهذا الشرط،

حيث يستدل كما سنذكر بوجود النور المدبر على وجود النور القاهر، والنفس والعقل

متخالفان نوعاً، إلا أن يقال باختلافهما بالنقص والكمال كما هو الحق، * وحينئذ اختلفا بالنقص والكمال لا بالمهيّة.

غُرِّرْ فِي ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ الْقَوْمِ لِلْمِثْلِ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ

- * وَبَعْضُهُمْ وَهُوَ الْمَعْلَمُ الثَّانِي فِي كِتَابِ الْجَمْعِ بَيْنَ الرَّايَيْنِ وَأَتْبَاعِهِ، يُحَرِّفُونَ
 ٢ النِّكَلِيَّةَ ، * فَأَوَّلُوا الْمِثْلَ بِالصُّورِ الْمُرْتَسِمَةِ * فِي ذَاتِ بَارِيَّهَا، فَإِنَّ أَفَلَاطُونَ
 وسقراط وغيرهما قالوا اكل نوع فرد مجرد غير دائر، والصورة العلمية الإلهية من كل
 نوع مجردة لا يتغير. ولما قالوا انها قائمة بذاتها والصورة العلمية قائمة بذات الله تعالى قلنا:
 ٦ وَذَلِكَ أَيْ قِيَامُهَا بِذَاتِ بَارِيَّهَا - عَزَّاسْمَهُ - قِيَامُهَا بِذَاتِهَا الْمَأْثُورِ عَنِ الْأَفَلَاطُونِيِّينَ، لِأَنَّهُ
 - جَلَّ شَأْنُهُ - تَمَامُهَا ، لِأَنَّ عِلْمَهُ الْإِجْمَالِي الْكَمَالِي الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ كَمَالُ هَذَا الْعِلْمِ
 التَّفْصِيلِيِّ، وَلَوْلَوْحُظُ مَسْبِئَتِهَا عَنْهُ تَعَالَى كَمَا يُقَالُ: إِنَّهَا عَنْهُ تَعَالَى، وَالْفَاعِلُ فِيهَا هُوَ الْغَايَةُ،
 ٩ فَالسَّبَبُ الْغَائِيُّ هُوَ السَّبَبُ التَّامُّ، وَإِذَا كَانَ هُوَ تَعَالَى تَمَامُهَا وَكَمَالُهَا بِحَيْثُ أَنَّ مَا هُوَ فِيهَا
 لم هو، وَشِبْثِيَّةُ الشَّيْءِ بِنَمَاهِ وَكَمَالِهِ لَا يَنْقُصُهُ، فَقِيَامُهَا بِبَاطِنِ ذَاتِهَا أَشَدَّ مِنْ قِيَامِهَا بِذَاتِهَا.
 * قِيلَ وَالْقَائِلُ هُوَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الدَّامِدُ - قَدَسَ سِرُّهُ - الْمِثَالُ صُورُ أَفْرَادِ
 ١٢ نَوْعِهِ الَّتِي فِي الْهَيُولَى لَكِنْ * بِمَا هِيَ تُضَافُ لِلْمَبَادِي الْأُولَى، لَا مِنْ حَيْثُ
 نسبتها إلى أنفسها، وَلَا مِنْ حَيْثُ نِسْبَةُ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ، لِأَنَّ هَاتَيْنِ النِّسْبَتَيْنِ مَثَارُ الْكَثْرَةِ
 بخلاف النسبة الأولى، * حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا، أَيْ زَمَانِيَّاتُ صُورِ الْأَفْرَادِ الْهَيُولَانِيَّةِ
 ١٥ وَالْأَزْمِنَةِ * مِثْلُ مَكَانِيَّاتِهَا، وَالْأَمَكِينَةِ * كَالْآنِ وَالنَّقْطَةِ - لَفٍ وَنَشْرُ مَرْتَبٍ - فِي
 الدَّهْرِ جُمْعٍ، تَأْكِيدٌ لِلزَّمَانِيَّاتِ وَمَا بَعْدَهَا، فَهِيَ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ وَاحِدَةٌ بَاقِيَةٌ مُجَرَّدَةٌ،
 أَيْ مُسْلُوبٌ عَنْهَا أَحْكَامُ الْمَادَّةِ، * فَالشَّيْءُ فِيهِ، أَيْ فِي الدَّهْرِ مَعَ هَيُولَاهُ الْأُولَى
 ١٨ وَالثَّانِيَةِ اجْتِمَاعٌ، أَيْ يَرْتَفِعُ التَّعَاقُبُ وَالْغَيْبَةُ مِنَ الْبَيِّنِ .
 * وَقِيلَ: الْمِثْلُ عَالَمُ الْمِثَالِ، يَعْنِي الْمِثْلُ الْمَعْلُوقَةُ الَّتِي هِيَ بِإِزَاءِ الْأَشْخَاصِ مَعَ
 أَنَّ الْأَفَلَاطُونِيِّينَ قَائِلُونَ بِالْمِثْلِ النُّورِيَّةِ وَالْمِثْلِ الْمَعْلُوقَةِ مَعًا، وَعَلَى * مَهِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ
 ٢١ قَدْ حُمِلَ، وَالْحَامِلُ هُوَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ لَمَّا صَرَّحَ الْقَائِلُونَ بِالْمِثْلِ بِكَوْنِهَا جَوَاهِرُ مُجَرَّدَةٌ
 أَبَدِيَّةٌ، قُلْنَا حِكَايَةُ عَنْهُ: * فَقِي الْعُقُولِ وَالْأَذْهَانَ ذَاتِهَا تَجَرَّدٌ، حَيْثُ تَحْذَفُ

عنها المادّة ولو احتمها * حتّى بالإطلاقِ فلا تُقيّدُ * تُحفظُ أبداً معَ تعاقبِ
الأفرادِ ، أى فى ضمنها ، * وجوهرٌ لِلْحَمَلِ الإِتِّحَادِيّ ، أى الجوهر الجنسى
يحمل عليها ، ولا دخل لهذه التأويلات بمرامهم .

٣

أمّا الأوّل مع كونه خلاف الظاهر ، فلأنّ إرجاع الصّور المرتسمة إلى المثل و
تأويلها أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها كما لا يخفى على المنصف .

وأمّا الثّانى فلأنّ أخذ الأفراد المادّية منسوبة إلى المبادي متدلّية بها يصحّ كونها
قاعدة مخروط نورها وإشراقها الفعلى ، وبعبارة أخرى : هى بهذا النّظر مقام وحدتها فى
الكثرة ، لا مقام الكثرة فى الوحدة .

وأمّا الثّالث فظاهر البطلان :

٩

وأمّا الرّابع مع كونه خلاف الظاهر أيضاً ، فلأنّ المهيّة المطلقة كلّى طبعى ،
والمثال النّورى موجود شخصى ، وتجريدها بتجريد المجرّد وتعريّة المعرى وليس واقعياً
وثباتها ووحدتها ليسا بالعدد ، وجوهريتها ليست عينيّة : بل ذهنيّة .

١٢

غُررٌ فى قاعِدةِ إمكانيّ الأشرف

والتعبير بالإمكان الأشرف فى حكمة الإشراق وشرحها والأسفار وقبسات السبّد
- قدّس سرّه - مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغى ، إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف
والأخسّ ، إلّا أنّ يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن . وهذه قاعدة شريفة عظيمة
الجدوى ، ومن فوائدها إثبات أرباب الأنواع ، وقد استنبطها الشّيخ الإشراقى من كلام
المعلّم الأوّل ، وقد أشرنا إلى دليلها المذكور فى الكتب المذكورة بقولنا :

١٥

١٨

* الْمُمْكِنُ الْأَخْسُّ إِذْ - تَوْقِيتِي - تَحَقُّقًا * فَالْمُمْكِنُ الْأَشْرَفُ
وجب أن يكون فيه ، أى فى التّحقّق سبّقيّاً على الممكن الأخسّ ، وإلّا فلا يخلو إمّا أنّ
لا يصدر أصلاً عن المبدء لا بواسطة ، ولا بلا واسطة ، وإمّا أنّ يصدر بواسطة الأخسّ ،
وإمّا أنّ يصدر مع الأخسّ ، وكلّها باطلة ، كما أشرنا بقولنا : * لَأَنَّهُ لَوْلَاهُ ، أى

٢١

لولا صدوره سابقا على الأخس إن لم يفيض عنه تعالى أصلا ، * فجهمة تفضلُ
حقاً ، أى على الحق تعالى يفتضى حتى يصدر عنها ، لأن المفروض ان ذلك الأشرف
ممكن ، فإذا لم يصدر عن الواجب تعالى أصلا ، فعلوم ان جهة المصدرية في الواجب
تعالى تنفي بذلك الأخس ، ولاتنى بذلك الأشرف وهو محال .

* وإن أخس فاض من الواجب تعالى قبيل الأشرف قبلية بالذات *
علل الأقوى عند ذاب الأضعف ، وهو أيضا محال ، * وإن كان الممكن الأخس
مع الأشرف في الصدور كعلولى علة واحدة * فتو احدى جملة مصدر الكثير ،
وقد علم استحالة ، واذا بطلت التوالى ثبت أنه يوجد الممكن الأشرف عنه تعالى ثم
الأخس فالأخس .

ثم قولنا : * والنور الإسفهبب ، أى النفس إذ يبرهن * عمايه ، أى
على وجوده فالقاهر ، أى العقل أيضاً كائين من الكون المطلق ، أى موجود ، إشارة
إلى فرع الشيخ الإشراف على هذه القاعدة بقوله : «والأنوار المجردة المدبرة في الإنسان
برهنا على وجودها ، والنور القاهر أشرف من المدبر وأبعد عن علايق الظلمات ، وهو
ممكن ، فيجب أن يكون وجوده أولاً» .

وقال العلامة في الشرح : «وممكن لأن الجوهر المجرد ممكن ، وإلا لما وجدت
النفس المجردة لكنهما وجدت ، وإمكان المجرد الأخس وهو النفس دليل على إمكان
المجرد الأشرف ، وهو العقل » انتهى . وهذا دليل على أن اختلاف النفس والعقل
بالنقص والكمال لا بالنوع كما مر .

وأيضاً كلما صح على الفرد ، صح على الطبيعة من حيث هي ، وكلما امتنع
على الطبيعة ، امتنع على أفرادها ، ولما صح الإمكان على النفس ، صح على طبيعة
الجوهر المجرد مطلقاً .

والحمد لله على جماله وجلاله ، والصلاة على محمد وآله .

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی

بالمعنى الاخص ٣/١٧

العلم الاعلى كما يسمّى بالفلسفة الاولى ' وحكمة ما قبل الطبيعة وحكمة ما بعد الطبيعة ، كذلك يسمّى بالعلم الإلهى بالمعنى الأعم . ووجه التسمية بالاولى ' أن موضوعه و هو الوجود المطلق متقدّم على كلّ الأمور ، كيف والوجود الحقيقى متقدّم على المهية بالاحقية ، وبالْحَقِيقَةُ آية مهية كانت وبالثانية تقدّمه بالطبع و بالثالثة تاخّره بالوضع فى التعليم والتعلّم وبالرابع كونه أعمّ ، لانّ موضوعه الموجود المرسل الغير المقيّد بخصوصية ، بخلاف الإلهيات بالمعنى الأخصّ ، إذا الموضوع فيها يعتبر فيه خصوصية الوجوب الذاتى . (سبزوارى ١٠٧)

فى الالهيات بالمعنى اخص ٣/١٧

أى المسّمات بالرّبوبيّات و با ثولوجيا فى لغة يونان . وهى أجلّ ما فى العلوم الإلهية كما انّ مباحث النفس أشرف ما فى الطبيعيات . (هيدجى ٢٣٤)

فى الإلهيات بالمعنى الإخصّ ٣/١٧

الإلهى بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالرّبوبى ، لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله ، وهو من أجلّ العلوم وأشرفها ، لأنّ شرافة كلّ علم إنّما هى بشرافة موضوعه ، فإذا كان موضوع العلم اشرف كان هو اشرف ، وليت شعرى فهل فيما يبحث عنه شىء اشرف من ذات الله سبحانه وصفاته وأسمائه وأفعاله ، فاعمرى ليس فى العلوم علم هو أشرف منه فهو الأشرف بقول مطلق . ووجه تسميته بالعلم الإلهى او الرّبوبى واضح . وإنّما سُمى بالإلهى بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى وهو الذى يبحث عن الوجود مطلقا وعن الموجود من حيث هو موجود الذى هو أيضا يرجع إلى الوجود أيضا إلهيا لكن بالمعنى الأعمّ . ووجه تسميته بالإلهى لأنّ البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن البارى عزّ اسمه وأفعاله ، لانّ وجود الواجب ليس إلا هو نفسه ، ووجود الممكن ليس إلا آثاره وأفعاله ، فالبحث عن الوجود المطلق بحث

عنه سبحانه وعن آثاره و افعاله . إنما سُمِّيَ بالمعنى الأعمّ لاعمّية موضوعه عن موضوع الإلهى بالمعنى الأخصّ ، لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق الغير المقيّد بخصوصيّة أصلاً . و موضوع الإلهى الأخصّ هو الوجود الواجبى - جلّت آلائه - فالبحث عن الإلهى الأخصّ قسم من أبحاث الإلهى الأعمّ لكون موضوعه قسمًا من موضوعه كما هو مشاهد معلوم . (آملی ۱/۴۲۲)

وفیه فرائد ۴/۱۷

الأولى^۱ فى ذاته تعالى ، والثانية^۲ فى صفاته ، والثالثة^۳ فى افعاله تعالى^۴ (هیدجى ۲۳۴)

بهر برهانه ۳/۱۸

«البهر» بمعنى القهر والغلبة يقال : «بهر القمر» و «قمرٌ باهر» إذا غلب ضوؤه النجوم . والمراد به «بهر برهانه» هو غلبة آياته سبحانه بحيث لا يرى معه فى الوجود شيء ، بل يصير حال السالك مثل ما قاله سيّد العارفين صلوات الله عليه : « ما رايت شيئاً إلاّ وقد رايت الله قبله ومعه » . وما قاله سلاله التوحيد وصفوته ، ابو عبد الله الحسين صلوات الله عليه : « الهى تعرفت فى كلّ شيء فما جهلك شيء » ولعلّ قول الجامى :

مجموعه کون را بدستور سبق	کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که ندیدیم و نخواندیم دراو	جز ذات حق و شوؤن ذاتیه حق

يلمح إلى ذلك المقام . (آملی ۱/۴۲۲)

وامّا إثبات صفاته ۵/۱۸

بقوله : «وقس عليه كلّما ليس امتنع» هنا أى فى هذه الغرر المنعقد لإثبات الذات فاستطردى ، وهو فى اللغة مصدر «استطرد الفارس من قرنه» إذا نفر من بين يديه يوهمه انهزامه عنه ، ثمّ عطف عليه على غرة وهو ضرب من المكيدة ، وفى الاصطلاح الانتقال من معنى الى معنى آخر متصل به لم يقصد بذكر الاول التوصل الى الثانى . (هیدجى ۲۳۵)

وامّا إثبات صفاته هنا استطردى ۵/۱۸

لما عرفت من أنّ محلّ البحث عن الصفّات هو الفريدة الثّانية فذكرها في الفريدة الالی يكون استطرادا . ولما كان صفّاته الثّبوتیّة تعالیٰ کلتها يرجع إلى وجوب وجوده الذی يرجع إلى وجوده تعالیٰ فیکون مرجع البحث عن ذاته إلى البحث عن صفّاته و بالعکس ، فلا غرو فی ذاك الاستطراد . (آملی ۴۲۲/۱)

ولما كان مطلب ما الشّارحة ۵/۱۸

المراد بمطلب «ما» الشّارحة هو «پاسخ پرسش اوّل» كما مرّ شرح القول فيه ، وهو أوّل السّؤال عن الشّیء ، وهو عبارة عن شرح مفهوم اللفظ وسؤال عن مفهومه ، فالسّؤال عن الله سبحانه بما الشّارحة بمعنى السّؤال عن تفسیر مفهوم لفظه وعمّا هو مسمّى بذلك الاسم وهو مقدّم على السّؤال عن هل البسيطة ، لأنّ معنى شرح اللفظ مقدّم على معرفة وجود مسمّاه ، فالسّؤال عن الشّیء بما الشّارحة هو السّؤال عن مفهوم اللفظ كما اذا سئل عن مفهوم الماء من لا يعرف معناه فی لغة العرب ، واذا عرف معنى الماء ومفهومه يسئل عن وجوده الذی هو السّؤال عن هل البسيطة فطلب «ما» الشّارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة كما انّ مطلب «هل» البسيطة مقدّم على مطلب «ما» الحقيقة . (آملی ۴۲۳/۱)

ذاته ۷/۱۸

مبتداء خبره «موجود» والجملة صلة للموصول و«الحقّ» خبره . (هیدجی ۲۳۵)

كالظرف والمجرور ۷/۱۸

قد ذكرنا من كلّ طرفین طرفا واحدا ، ای كالظرف والجارّ والمجرور ، وكالمجرور والجارّ ، إذ هذا يقال فی كليهما إلا انّ فی الثّانی أشهر . (سبزواری ۱۰۷)

قولهم بذاته ولذاته كالظرف والمجرور ۷/۱۸

أی كالظرف والمظروف والجارّ والمجرور ، حیث انّ كلّ واحد من الظرف والمظروف والجارّ والمجرور اذا افترقا اجتماعا ، بمعنى انه إذا ذكر الظرف فقط يكون المراد الظرف والمظروف وإذا ذكر المظروف فقط يكون المراد به ایضاً المظروف مع ظرفه ، وإذا

ذكر كلمة الجارّ وحدها يكون المراد منها الجارّ مع مجروره، وإذا ذكر المجرور وحده يكون المراد منه المجرور مع جاره، وإذا اجتمعا افترقا بمعنى أنّه إذا ذكر كلمة الظرف والمظروف والجارّ والمجرور يكون المراد من الظرف أو الجارّ هو الظرف وحده والجارّ وحده ومن المظروف والمجرور هو المظروف وحده والمجرور وحده. وكلمة «بذاته» و «لذاته» أيضا كذلك بمعنى أنّه إذا ذكر بذاته وحده يكون المراد منه بذاته ولذاته معا، وإذا ذكر لذاته وحده يكون المراد لذاته وبذاته معا، وإذا ذكر معا يكون المراد من بذاته هو بذاته وحده ومن لذاته هو لذاته وحده كما ان الفقير والمسكين أيضا كذلك : (آملی ١/٤٢٤)

فالمراد بالأول نفى الحيثية التقييدية ٨/١٨

لأنّ الواجب لذاته عبارة عن الوجود إذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له الوجود واستحقّ بحمل موجود عليه بخلاف الماهية فما لم يلاحظ معها جهة أخرى غير ذاته من انضمام الوجود إليها وتقيدها به لم يحمل موجود عليها ولم ينتزع مفهومه عنها، وكذا الوجود الخاص الممكن لم يحكم بأنّه موجود إلّا بعد ملاحظة مرجّحه وجلاءه فيقال، الإنسان من حيث اتّصافه بالوجود بأن تكون الحيثية جزء للموضوع، وكذا يقال وجود الإنسان من حيث ارتباطه إلى جلاءه و حصول مرجّحه موجود بأن تكون الحيثية خارجة عن الموضوع وتعليلها للحكم، وقد مضى منّا نقلاً عن المصنّف في مبحث الماهية بيان أنواع الحيثيات . (هيدجی ٢٣٥)

فالمراد بالأول نفى الحيثية التقييدية ٨/١٨

أتى بـ «فا» التفريع إشارة إلى أنّ بذاته ولذاته لما ذكر في المقام معاً يكون المراد من «بذاته» هو معناه وحده ومن «لذاته» أيضاً هو معناه وحده ولكلّ من بذاته ولذاته في قولهم: «الواجب تعالى ما ذاته بذاته لذاته» معنيان: فأول معني «بذاته» هو سلب الحيثية التقييدية عنه تعالى عند اطلاق الموجود عليه بخلاف، المهيئات الإمكانية حيث أنّها تستحقّ لحمل الوجود عليها لكن لا مطلقاً بل من حيث كونها موجودة على نحو تكون الحيثية

تفیدیة مكثرة للموضوع (آملی ۴۲۴)

كما في واسطة الوجود ۱۰/۱۸

قد مرّ تحقيق ذلك في مبحث الماهية عند بيان اعتباراتها بقوله في الكلّي الطبيعيّ: «وشخصه واسطة العروض له» وإن اردت الاطلاع التام على أقسام الواسطة في العروض وعلى تحقيق عروض التحقّق بتوسط الوجود للماهية فارجع إلى شرح منظومته في المنطق عند تحقيقه وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج . (هيدجی ۲۳۵)

وبالآخر نفى الواسطة في الثبوت ۱۱/۱۸

قد تطلق الواسطة في الثبوت في مقابل الواسطة في الإثبات ، وقد تُطلق في مقابل الواسطة في العروض ، والثاني هو المراد ههنا (سبزواری ۱۰۷)

في واسطة وجود الحقّ ۱۱/۱۸

حيث انّ وجوده تعالى علّة لتحقّق الوجودات الخاصة الإمكانية ، فوجودية الوجودات الخاصة ليست باعتبار ضمّ شيء إليها كما في المهيّات ، بل هي موجودة بالذات لكنّها في موجوديتها بالجعل البسيط أي جعل الوجود تحتاج إلى العلّة ، فالها الواسطة في الثبوت وإن لم يكن لها الواسطة في العروض . (آملی ۲۲۶/۱)

والواسطة في العروض ۱۲/۱۸

بعبارة أخرى أن يكون لحقّ العارض للشيء بتوسط لحوقه لها كالسرعة والشدة التلاحقين للجسم بواسطة الحركة والبياض ، والواسطة في الثبوت أن يكون العارض معلولا لها للذات الشيء كعروض الشكل للجسم بواسطة التناهي ، لأنّ التناهي واسطة في ثبوت الشكل للجسم لا لعروضه . (هيدجی ۲۳۶)

ولكن بالعرض ۱۳/۱۸

أي يكون لذلك الشيء صحّة السلب عن ذي الواسطة ، والواسطة نفسها متّصفة به في

حقيقة و تصاف ذى الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلق . فوساطة الوجود الخاص لتحقق مهيته من هذا القبيل لأنه متحقق باحقيقة وهي مسدودة لتحقق في ذاتها . (سبزواري ١٠٧)

كوساطة حركة السفينة ١٨ ١٣

ولمناسب أن يقول كوساطة السفينة ؛ لأن الواسطة في عروض أن يكون حقوق المعارض للشيء بتوسط حوقه فلما ، ويؤيده قوله في الخاشية : « والواسطة نفسها متصفة به في حقيقة » . (هيدجي ٢٣٦)

وثانيهما ان لا يكون كالشمس الواسطة لها ١٨ ١٥

عدم كون الشمس متصفاً بالحرارة مبني على قول القدماء وهيئة البضميوس من كون العلويات خارجة عن عالم العناصر وانها لاجارة ولا باردة وقد ثبت في هذه لأعصر خلافه ، وما ذكرناه في الخاشية السابقة من وساطة التعجب لعروض الضحك للإنسان من هذا القبيل ما عرفت من أن التعجب ليس معروضا للضحك كما لا يخفى . (آملی ١/٢٧٧)

قوله لان الروى ١٨ ١٧

اعتذار من قوله : « على صفاته » وعدم أن يقول : « علت صفاته » . (هيدجي ٢٣٦)

والمراد به حقيقة الوجود ١٨ ١٩

اعلم . ان الطرق إلى مة تعالى وصفاته كثيرة . والذي خذره المصنف من النظر في أصل الوجود هو أحسنها وأسلمها وأغناها عن ملاحظة الأغبار . وهو طريق الصديقين الذين استشهدوا باحق عليه وعلى كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الإلهية ويعرفونها في أسمائه وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ، وقوله : « أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » إشارة إلى هذه الطريقة كما في قوله تعالى : سَتَرِبِهِمُ الْبَآئِنَاتِ فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ، إشارة إلى طريقة طائفة من المتفكرين .

فإن قلت : كيف يكون في قصر النظر الى حقيقة الوجود استشهاد به تعالى ومن الوجود ما هو متعلق بالغير محتاج احتياجاً ذاتياً .

قلت : للسّنخية التي في مراتب الوجود وانه واحد وحدة حقّه والوجود المتعلق عين الربط وليس شيئاً على حياله على أن هذا يكفي أول الامر في مقام إثبات الواجب وإثبات المراتب في مقام فعله وفيما ضيّته كإثبات علمه وقدرته وسائر صفاته . (هيدجی ۲۳۶)

كان واجبا ۱/۱۹

وكيف لا يكون واجبا والحقيقة المرسله من الوجود يمتنع عليها العدم ، والحقيقة التي يمتنع عليها العدم واجب الوجود . أمّا الصّغرى فلأنّ الشّيء لا يقبل مقابله لأنّ المقابل يجب أن يجتمع مع المقبول والوجود طرد العدم والعدم رفع الوجود، نعم المهيّة تقبل الوجود أو العدم، الأنزى أنّ البياض لا يقبل التّلابياض ولا السّواد بل الموضوع يقبلها . ومن ههنا قالوا بوجود الهیولی الباقية في الأحوال إذا الاتّصال لا يقبل الانفصال الذي يقابله مثلاً والجسم يقبله فحدانا إلى القول بالهیولی ، وأمّا الكبرى فظاهر . (سبزواری ۱۰۸)

ومع الامكان بمعنى الفقر والتعلق بالغير ۱/۱۹

اعلم ، الإمكان في الوجودات الممكنة بمعنى مغاير مع معنى الإمكان في المهيّات ، إذ امکان المهيّة بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم عنها أو تساوى نسبة الوجود والعدم إليها باعتبار نفس ذاتها الذي هو عدم اقتضاؤها في مرتبة ذاتها لشىء منهما ، وإمكان الوجود بمعنى الفقر والتعلق بالغير لا بمعنى كونه شيئاً له الفقر إلى الغير بحيث يكون هوشياً والفقر الطّارى عليه شيئاً آخر ، بل بمعنى كونه عين الفقر والتعلق بالغير بحيث يكون إضافته إلى الفقر بيانیه ، وهذا إنشاء من كونه عين الربط بالغير لا ذات ثبت له الربط بالغير . (آملی ۱/۴۲۷)

على سبيل الخلف ۵/۱۹

أى دليل الخلف ، وهو الذى يبيّن فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه ، ويقال لمقابله الدليل المستقيم قد سبق تفسيرهما في كتاب المنطق . (هيدجی ۲۳۷)

والعدم والمهية حالهما معلومة ٦/١٩

يعنى أن الشئ إما وجود وإما عدم وإما مهية ، والوجود الحقيقي لاثاني له من سنخ الوجود حتى يتعلّق به إذ لا ميز في صرف الشئ، والشئ بنفسه لا يتشئ ولا يتكرّر والعدم نفي محض وباطل صرف، والمهية نفسها لا موجودة ولا معدومة فلا تصلح للقابلية النفس الأمرية فكيف للتعلّق الصدوري من حقيقة الوجود بها ، فهذا الدليل الهادي لنا من الوجود إلى الوجوب كما يُرشدنا إلى ثبوته يُرشدنا إلى توحيده، ألا انا بصدد إثبات الذات أولاً لا الصفات . (سبزواري ١٠٨)

والاول اوثق ٨/١٩

أما أنه أوثق وأخصر، فلأننا حيث لم نتمسك باستلزام الدور والتسلسل بل بلزوم الخلف لا يتطرق المنوع التي في إبطال التسلسل بالتطبيق والتضاييف والحشيات وغيرها ولا يطول البيان، فحيث لم نتمسك بالمرتبة من الوجود لا يطول البيان بإثبات التشكيك في الوجود ولا يتطرق القدح والنقض والإبرام والإحكام، وأما أنه أشرف فلأننا تمسكنا بحقيقة الوجود التي هي خير محض ومعدن كل شرافة ومنبع كل إنافة بخلاف الثاني، إذ مرتبة من الوجود مركبة من الوجدان والفقدان فلم يبلغ في الشرف إلى الأول .

(سبزواري ١٠٨)

اوثق واشرف ٨/١٩

قال صدر المتألهين: «أسد البراهين وأشرفها أن لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود بلا احتياج إلى إبطال الدور والتسلسل». (هيدجي ٢٣٧)

وقس عليه ٨/١٩

فيه أن جريان الدليل المذكور على سبيل الخلف أو الاستقامة في الصفات الكمالية غير واضح، ولعل مراده أن الصفات كالوجود في استلزامها الواجب ولو على طريقة المعلم الثاني . (هيدجي ٢٣٧)

والاول اوثق واشرف واخصر ۸/۱۹

أمّا انّه أوثق ، فلعدم الحاجة في تقريره إلى دعوى بطلان الدور وانتسلسل حتّى يحتاج إلى النّظر في الأوّل من حيث أنّه بديهىّ أو نظرى محتاج في بطلانه إلى إقامة البرهان على بطلانه ، وفي الثّانى إلى إقامة البرهان على بطلانه بالبراهين العشرة المذكورة في محله و بيان سدّ ثغور براهينه ودفع الشكوك الواردة عليه . ومنه يظهر انّه أخصر لعدم الحاجة في تقريره إلى إطالة البيان ، وإنّ مسافة البرهان كلّما كانت أقصر كان البرهان أسدّ لقلة ما يرد عليه من الاعتراض لأجل قلة المقدّمات .

و أمّا انّه اشرف فلأنّ البرهان فيه نفس المدعى .

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رخ متاب

بخلاف الدّلیل الثّانى ، حيث انّ طريق إثبات المدعى فيه من ناحية إمكان الوجود فيكون برهاناً إنبيّاً ، والأوّل أعنى إثبات الواجب بنفسه طريقة الصّدّيقين وهو مفاد قوله تعالى : « شهد الله أنّه لا اله إلا هو » ، « أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد » ، والثّانى طريقة الالهيتين . (آملی ۱/۴۲۹)

ای ممکن بالإمكان العام ۹/۱۹

أى سلب الضّرورة عن جانب العدم مع إثبات الضّرورة في جانب الوجود .
(آملی ۱/۴۲۹)

ليس امتنع ۹/۱۹

أى على الكون حذف بقريئة الثّانى . (سبزواری ۱۰۹)

تخصّص استعداد ۹/۱۹

أى بدون تخصّص استعداد بتجسّم وتقدّر ، فالبياض يعرض الموجود بشرط أن يتخصّص بالتجسّم بل بالمزاج والامتزاج ، والشّكل مثلاً يعرض الموجود بشرط أن يتخصّص بالتقدّر ، بخلاف العلم مثلاً فإنّه يعرض الموجود من غير أن يصير طبيعياً أو رياضياً بل

التجسم والتكتم مانعان من العلم، فالعلم ونحوه كمال للواجب تعالى والبياض ونحوه ليس كماله. (سبزواری ١٠٩)

وانما عبّرنا عن الصفات الكمالية بذلك ١٤/١٩

أى بانه ليس يمتنع عروضه ولا يستلزم عروضه للوجود تقييد الوجود بشيء يستعد بتقييده لأن يصير معروضاً، فإنّ من الأعراض ما يعرض الوجود كذلك كالعلم مثلاً فإنّ عروضه للوجود غير متوقف على أن يصير الوجود جسماً أو شيئاً آخر مما ينضيق به، بل الموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنّه جسم أو شيء آخر يكون معروضاً للعلم، ولذلك يسرى العلم سريان الوجود ويتبع الوجود اتباع اللازم ملزومه. بل لو سئلت الحقّ فالعلم بالدقة هو الوجود وإنّما التباين بينهما بالمفهوم. ومن الأعراض ما يعرض الموجود بعد أن صار جسماً كالبياض مثلاً فإنّه يعرض الموجود بما هو جسم لا بما هو موجود، والصفات الكمالية عبارة عن الأوّل دون الآخر. (آملی ٤٣٠/١)

فيلازم تكثّر الواجب ١٦/١٩

واحد من تلك الكثرات واجب الوجود، وواحد منها العلم الواجب بالذات، وثالث القدرة الواجبة بالذات وهكذا على ما هو طريقة الأشاعرة من القول بالقدماء الثمانية. (آملی ٤٣٠/١)

ثم ارجعن ووحّدنها ١٧/١٩

وحاصله أن هذه الصفات مع الذات متّحدة مصداقاً، وإنّما التغيّر بحسب المفهوم كما يأتي تفصيله. (آملی ٤٣٠)

بل المتألهين ٢٠/١٩

أى المتوغلين في العلم الإلهي «التاء» للمبالغة. (هيدجي ٢٣٧)

الناظر في الجسم بما هو واقع في التغيّر ٢١/١٩

اعلم، انّ الجسم من حيث هو جسم لا يبحث عنه في علم من العلوم، ومن حيث أنّه

موجود أو ممکن یبحث عنه فی الفلسفة الأولى ، ومن حیث أنه یتغیّر یبحث عنه فی العلم الطّبیعی ، لكنّ القدماء جعلوا موضوع الطّبیعیّ الجسم من حیث أنه یتحرّک ویسکن . ولما كانت الحركة تدریجیّة وكان فی العلم الطّبیعیّ یبحث عن أحوال الجسم من حیث أنه یتحوّل عن حال إلى حال آخر دفعة ایضا وكان القید المذكور فی عبارة القدماء لا یشمّله غیره الشّیخ الرّئیس وقال : « انّ موضوع العلم الطّبیعیّ هو الجسم من حیث أنه یتغیّر سواء كان تدریجیّا کالحركة أو دفعیّا کالانقلاب والکون الفسّاد » . (آملی ۱/ ۴۳۰)

لابدّ لها من محرّک ۲۳/۱۹

فإنّ الحركة لکونها حادثة لابدّ لها من فاعل ، ولکونها صفة وجودیّة لابدّ لها من قابل ، ولا یكونان إلّا متغایرین لاستحالة کون الشّیء فاعلا وقابلا ، فالمتحرّک لا یتحرّک عن نفسه . (هیدجی ۲۳۷)

بانّ الحركة لابدّ لها من محرّک ۲۳/۱۹

إذا الحركة محتاجة إلى أمورستّة ، منها هو المحرّک كما قال المصنّف فی الطّبیعیّات :

دعتُ مقولةً وعلّتين الوقتَ ثمّ المتقابلین

والمراد بـ«المقولة» ما فیہ الحركة وبـ«العلّتين» المحرّک والمتحرّک وهما الفاعل

والقابل وبـ«الوقت» الزّمان وبـ«المتقابلین» المبدء والمنتهى (آملی ۱/ ۴۳۱)

والمحرّک لا محالة ینتهی إلى محرّک غیر محرّک ۱/۲۰

وذلك بعد اعتبار لزوم مغایرة المحرّک والمتحرّک ولو بالاعتبار ، والدلیل علی لزومها

امور : الأوّل ، انّ المحرّک إمّا هیولی كما فی الحركة الجوهریّة والحركة الكمیّة وإمّا

الجسم كما فی الحركة فی الآین أوفی الوضع أوفی کیف علی ما سیأتی تفصیله ، فلو كان المحرّک

نفس المتحرّک لزم ان یكون الكلّ متحرّکا ویكون حرکها إلى جهة مخصوصة ویكون

فی حال السّکون أيضاً متحرّکا . الثّانی ، إنّ التّحرّیک من مقولة الفعل والتحرّک من

مقولة الانفعال فلو كان الشّیء الواحد باعتبار واحد محرّکا ومتحرّکا لزم ای یكون الواحد

داخلاً تحت جنسين عاليين و مندرجاً تحت مقولتين متباينتين ، وهو محال . الثالث : انه يلزم على الاتحاد اتحاد الفاعل والقابل من جهة واحدة وهو محال . الرابع ، إن الفاعل المعطى للشيء يجب أن يكون واجداً له والقابل المستفيد له يجب ان يكون فاقداً له ، فلو كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً لزم أن يكون واجداً وفاقداً معا وهو محال . (آملی ١/٤٣٢)

بأنها ليست طبيعية بل نفسانية ٢/٢٠

الدليل عليه في المشهور أن الطبيعة إذا كانت طالبة لوضع ليست هاربة عنه مثل أن طبيعة الحجر طالبة للكون في السفل فليست هاربة عنه أصلاً ، وطبيعة النار طالبة للمحيط وليست نافرة عنه دائماً ، والفلك إذا طلب وضعاً ووصل إليه تركه .
إن قيل : الحجر أيضاً يطلب كتلاً من الأكوان الوسطية في مسافة حر كته ، ويهرب عنه بعد الوصول .

قلنا : الطلب في الفلك عين الهرب وبالعكس ، وفي الطبائع ليس كذلك ، فالحركة الفلكية التي هي الهرب عن نقطه المشرق مثلاً عين الطلب لها والتوجه إليها .
وعند أدلة أخرى على كون حركة الفلك نفسانية إرادية :

الأول ، أن الحياة تفيض على هذه المركبات الكيانية عن الافلاك باذن الله تعالى ومعطى الكمال ليس فاقداً له ، ولهذا رخص في الشرايع أن ترفع الأيدي إليها في الدعوات .
والثاني ، أن العناصر إذا تفاعلت وانكسرت صورة كيميائياتها قربت إلى عالم الوحدة والعدل و تشبهت بالافلاك في الوحدة والبساطة والعدل ، وحصلت فيها كيفية واحدة بسيطة متوسطة هي المزاج ، وكلها توغلت في المتوسط والاعتدال توفرت عليها الحياة ، فإن المتوسط بين الأضداد كالحالي عنها فإذا كان المتوسط بين الأضداد الشبيه بالحالي حياً وإذا نفس فكيف لا يكون الحالي عنها المشبه به حياً إذا نفس ، وإليه أشير في حديث علي (ع) في الغرر والدرر : « وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة ، إن زكيتها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر أو ابل عللها ، وإن اعتدل مزاجها وفارق الأضداد فقد شارك السبع الشداد » .
والثالث ، هو الحجّة المستنبطة من كتاب الله تعالى قال الله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » أطلق تعالى عليه الدخان والتأويل وليس فيه خلاف الظاهر والله تعالى

يعلم انه الروح البخارى الدخانى للإنسان الكبير كالروح البخارى للإنسان الصغير بمقتضى تطابق العالمين، ومقابلة الكتابين. والروح البخارى فى الإنسان الصغير مطيئة القوى المدركة والحركة ومهبط الحياة الحيوانية وآثارها من الحس والحركة ولو وقعت سدة فى مجراه لم يتم الحس ولا الحركة وجعل الله تعالى قسطا من هذا الروح فى تجاوبف الدماغ مرأى للصور الباطنة من جميع المحسوسات الخمسة التى فى الخيال من السموات والأرض وما فىهن وما بينهن، ومظاهر للمعاني الجزئية ومجالى لتركيبات القوة المتصرفة ونعم ما قيل :

چون دمی در گیل دمدم آدم کند وز کف دودی همه عالم کند

والحیّ هو الدّراك الفعّال وفيه المدركات والمحركات والمدركات. كما انّ فى النفس المنطبعة السماوية جميع الصور الفايضة على العالم العنصرى، وكما انّ ذلك مهبط القوى والصور، كذلك السماء منزل الملائكة وفيه البيت المعمور بذكر الله وعبادته. فنحن بتأييد الله تعالى لانتجاوز عن ظاهر القرآن بحمل الدخان على صورته، وكذا فى تطبيقات مواضعه الأخرى على الباطن، وان لا يسهه ميزان المتفلسف وما يقول العارفون الشامخ المقام انّ فى الإنسان شيئا كالملك وشيئا كالفلک وغير ذلك، فهذا الروح البخارى فيه شيء كالفلک فى مجاوية الحياة وتوابعها. فالسّماء دخان لكن لا دخان العناصر لأنّه مركّب ناقص وهى سقف محفوظ وسبع شداد. « فاستقيم كما أمرت ».

والرّابع الدليل النقلي كدعوات الاستهلال وغيرهما. (سبزوارى ۱۰۹)

بل نفسانية ۲/۲۰

والمباشر للحركات نفس فاعلة بالإرادة فلها فى فعلها غاية. (هيدجى ۲۳۷)

بانتها ليست طبيعية ۲/۲۰

أمّا انّ حركة الأفلاك ليست طبيعية لأنّ حرکتها وضعيّة وهى لا تكون طبيعية لأنّ فى الحركة الطبيعية لابدّ من أن يكون المهروب عنه فى الحركة غير المتوجّه إليه والمغايره بينهما تتحقق فى الحركة المستقيمة حيث أنّ الحجر بطبعه يتحرّك من العلو إلى

السفل، ويكون العلو في حركته مهروباً عنه والسفل متوجّه إليه. وأمّا في الحركة الوضعيّة فالمهروب عنه بعينه هو المتوجّه إليه فلا يعقل أن يكون الحركة الوضعيّة طبيعيّة. وأمّا أنّها ليست قسريّة فلوجهين: أحدهما أنّ الحركة القسريّة إنّما تتحقّق في موضع يمكن أن يكون فيه الطبيعيّة لأنّها عبارة عن خلاف ما تقتضيه الطبيّعة وإذا لم تكن الطبيعيّة فلم تكن القسريّة. وثانيهما عدم تصرف قاسر في الفلكيّات على ما ثبت في موضعه. فإذا ثبت أنّ حركة الأفلاك لا تكون طبيعيّة ولا قسريّة فتكون إرادية لا محالة. (آملی ١/٤٣٢) اذ لا وقع له عندها ٣/٢٠

على ما وجد كثيراً في كلامهم من أنّ العالی لا يريد السافل ولا يلتفت إليه.

(هيدجی ٢٣٨)

ولا بعضها لبعض ٣/٢٠

أى ولا الغاية بعضها لبعض ولا لتشابهت الحركات. (هيدجی ٢٣٨)

لبرائتها عنها ٣/٢٠

فإنّ الشهوة لجلب الملايم والغضب لدفع المزاحم، ومن الشهوة ما هي لاستبقاء النوع، وكلّ هذه لا يجوز على الفلك إذ لا يتحلّل منه شيء حتّى يحتاج إلى بدل ما يتحلّل، و نوع كلّ فلك وفلكيّ منحصر في شخصه فلا يحتاج إلى الاستبقاء بتعاقب الأشخاص.

(سبزوارى ١١١)

وإلا لم ينته ٤/٢٠

وأيضاً كانت حركتها مستقيمة والسلازم باطل. (سبزوارى ١١١)

لأنّ مناط الحاجة ...

ولأنّ حدوث العالم إن كان بمعنى مسبوقيّة وجوده بالعدم الزماني المحقّق كان ما فرض عالماً ببعض العالم وكان منافياً لحديث «كان الله ولم يكن معه شيء». وإن كان بمعنى مسبوقيّة بالعدم السابق في الزمان الموهوم كما قال الأشاعرة: «إنّ منشأ انتزاعه بقاء الواجب تعالى». فبقاؤه ليس تمدّياً مقداريّاً حتّى ينتزع منه الزمان. اللهم إلّا أن يراد به

الحدوث التجردی وهو يؤول إلى طریق الحركة الجوهریة . (سبزواری ۱۱۱)

لابد لها من مخرج فاعلی ۶/۲۰

وهو إما واجب أو منته إليه ، وذلك لأنه لا يعقل أن يكون الفاعل في إخراجها من القوة إلى الفعل جسمانياً ، لأن تأثيرهما في شيء آخر لابد من أن يكون بتوسط الوضع ولا وضع للنفس لكونها مجردة ، ولأن النفس أقوى تجوها وأشرف وجوداً من الجسم والقوى الجسمانية ، فلا يعقل أن يؤثر الأخس في الأشرف . ولأن الجسم والجسماني من حيث هما كذلك فاقدان للعقل ولا يعقل إعطائهما العقل للنفس ، ضرورة أن معطى الكمال يجب أن لا يكون فاقد له ، فالجسم أو الجسماني لا يعقل أن يكون مخرجاً للنفس عن مرتبة القوة إلى الفعل والنقص إلى الكمال ، فالفاعل في إخراجها يجب أن يكون أمراً غير جسماني وهو إما الواجب أو ما ينتهي إليه دفعاً للدور والتسلسل . (آملی ۴۳۴/۱)

وكذا لابد لها من مخرج غائی ۶/۲۰

قال المصنّف - قدّس سرّه - في حاشيته على الاسفار ما لفظه :

بيانه الإجمالي ان كل حركة طلب إرادياً كان ذلك الطلب كما في الحركات النفسانية أو كان لغير إرادة وشعور، تركيبي كما في الحركة الطبيعية وإن لم يخلو كل موجود عن شعور بسيط كما قال الله تعالى : « إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » وقد قرء يفقهون بالياء أيضا . وإذا كانت الحركة طلباً فلا بد من مطلوب ، وكل مطلوب ينتهي إلى منتهى الطلبات وهو الواجب تعالى الذي هو غاية الميول والحركات والأشواق والرغبات كما في الأسماء الحسنى : « يا من لا مقصد إلا إليه ، يا من لا يرغب إلا إليه ، يا من لا حول ولا قوة إلا به ، يا من لا يعبد إلا إياه » وفي القرآن المجيد : « ما دابة إلا هو آخذ بناصيتها ولكل وجهة هو موليها » .

وبيانه التفصيلي ، ان الحركات في البسائط والمركبات من الأجسام طلبات لباب - الأبواب الذي هو الإنسان وتقرّبات إليه ، والإنسان بعضه طالب التخلّق بخلق بعض آخر حتى ينتهي إلى التخلّق بأخلاق الله تعالى ، مثلاً يتخرك الإنسان ليكون عالماً أديباً ، وإذا

كان يسعى أن يصير فقيهاً ، وإذا صار يشاق أن يغدو متكلماً ، وإذا غدا يجهد أن يكون حكيماً إلهياً عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني ، وإذا بلغ إلى هذا المقام التذى هو عزيز المنال يبتغى أن يكون مثالتها عارفاً ربانياً متصرفاً ، ذا الرياستين ، فائزاً بالحسينين ، متخلقاً باخلاق الله - جلّ جلاله - علماً وعملاً . وبالجملة إذا كان الإنسان رفيع الهمّة لا يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل ، فلا بدّ أن يكون هنا موجوداً تاماً بل فوق التمام حتى توجه الكلّ إلى جنبه ، وثمروا الأذيال للوفود على فناء بابه ، وبذلوا الجهد بغية لاقترا به . ولذا لا يتسلّى الطالب المذكور إلا بالإتصاف بصفات مرجعه و مآبه وفي الحديث القدسي : «يا بن آدم خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي» انتهى . (آملی ۱/ ۴۳۵)

وأما من في طريق حدوث العالم ٩/٢٠

وتقرير دليلهم على ما قالوا هكذا :

الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلّها حادثة ، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث ، فمحدثها غير جسم ولا جسمانيّ وهو الباري تعالى دفعاً للدور التسلسل . أمّا صغرى القياس الأوّل أعني قولهم : «الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون» فلأنّ كلّ جسم لا بدّ له من مكان ضرورة ، وحينئذ فإمّا أن يكون لا بشا فيه فهو الساكن أو منتقلاً عنه وهو المتحرك إذ لا واسطة بينهما بالضرورة ، وأمّا أنّها حادثان فلأنّهما مسبوقان بالغير ، ولا شيء من القديم بمسبوق بالغير ، وأمّا أنّهما مسبوقان بالغير فلأنّ الحركة عبارة عن حصول الأوّل في المكان الثاني فيكون مسبوقاً بالحصول في المكان الأوّل بالضرورة ، والسكون عبارة عن الحصول الثاني في المكان الأوّل فيكون مسبوقاً بالحصول الأوّل فيه بالضرورة ، وأمّا كبراه أعني ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلأنّه لو لم يكن حادثاً لكان قديماً ، وحينئذ فإمّا يكون معه في القدم شيء من تلك الحوادث السلازمة له أو لا يكون ، فإنّ كان لزم اجتماع القدم والحدوث معاً في شيء واحد وهو محال ، وإن لم يكن لزم انفكاك الحوادث التي علم بالضرورة امتناع انفكاكها .

هذا ما قيل في تقرير هذا البرهان وقد أورد عليه بوجوه :

الأول ، انّ تماميته متوقف على ثبوت انحصار العالم بالأجسام و هو غير ثابت لإمكان وجود المجردات المعبر عنها بعالم الجبروت .

الثاني ، المنع عن حدوث الحركة والسكون بمعنى أن يكون للحركة بدو ، لإمكان ان تكون على سبيل الاستمرار ، و ان كان كل جزء منها مسبوقا بالعدم الغير المجمع معه في الوجود إلا انها كذاكك أي على سبيل وجودها التدريجي التجددي لم يكن انقطاع لها على ما يقوله الحكماء في حركات الأفلاك ، ومثل هذه الحركة الحادثة بحدوث كل جزء منها الغير العارض عليها الانقطاع ازلا وابدأ لا يستدعي محلاً حادثاً لإمكان تحققها في محل قديم كما لا يخفى .

الثالث ، المنع عن كلية الكبرى أعني : « كلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث » وذلك لإمكان وجود قديم لا يخلو عن الحوادث على سبيل التعاقب بمعنى كونه في كل آن محلاً لحادث وإن لم يبق الحادث فيه بعد آن حدوثه كمرات ينعكس فيها صور غير متناهية على سبيل التعاقب ، فهي في كل آن لا يخلو عن صورة وإن لم تكن في آئين محلاً لصورة واحدة بل كل صورة من تلك الصور المرتسمة فيها آني بمعنى انها لا تبقى في الآن التالي لأن حدوثها بل تنعدم عند زوال آن حدوثها ، ولا اشكال في ان هذه المرات لا يخلو عن الحوادث ولا يستلزم عدم خلوها عنها حدوثها لإمكان كونها على سبيل الدوام كذلك .

الرابع ، ان هذا الاستدلال يتم على تقدير دخل الحدوث في الافتقار إلى العلة إما تماماً أو شرطاً وهو محال ، لأنه لو كان كذلك لجاز بقاء العالم لوجاز على صانعه العدم لزوال ما هو دخيل في الافتقار إلى العلة في حال البقاء وهو بديهى البطلان ضرورى الاستحالة لا يتفوه به جاهل فضلاً عن العاقل ، بل العالم على حالة - كه « اگر نازی کند از هم فرویزند قالبها » وهذا ما أشار اليه المصنّف - قدس سره - في المتن بقوله : « لأنّ مناط الحاجة إلى العلة ... » (آملی ۱/ ۴۳۷)

الخامس ، ما أفاده في الحاشية بقوله : « ولانّ حدوث العالم إن كان ... »

من المتكلمين ١٠/٢٠

حيث قالوا إنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلّها حادثة، وكلّ حادث مفتقر الى محدث، فمحدثها غير جسم ولا جسمانيّ وهو الباري - جلّ ذكره - دفعاً للدور والتسلسل. وفيه منع انحصار الموجودات في الأجسام وأحوالها، ومنع كلىة الكبرى أنّ كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولزوم القول بانه لوجاز على الصّانع العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لاحتياجه إلى العلة حدوثاً لابقاء ونحوها. (هيدجى ٢٣٨)

والمراد به الوجود بشرط لا ١٤/٢٠

أى بشرط عدم النقيض الإمكانية والحدود والأعدام وهو حقيقة الوجود المرسل البسيط المحيط. (سبزواري ١١١)

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب ١٤/٢٠

اعلم، أنّ للوجود مراتب: الوجود الحقّ وهو الوجود بشرط لا تعيين، والوجود المطلق وهو الوجود لا بشرط التعيين وهو فعله وأمره الواحد المعبر عنه بالكلمة النورية التي أراد بها أن يقول للشيء كن فيكون، ورحمته الواسعة التي وسعت كلّ شيء وفيضه المقدّس الإطلاقي ومشيتته التي خلق جميع الأشياء بها وخلقها بنفسها، والوجود المقيّد الذي هو عبارة عن الوجودات الخاصّة التي هي آثاره، وقد يعبر عن الأوّل الذي هو الوجود بشرط لا بالوجود المطلق كما في المثنوى :

ما عدمها ثم هسيتها نما تو وجود مطلق وهستی ما

والمراد به سلب جميع التقييدات حتّى التقييد بالإطلاق، كما أنّ المراد بالإطلاق عند إطلاق المطلق على المعنى الثانی الذي قلنا أنّه فعله هو التقييد بالإطلاق، وفي إطلاق المطلق عليه تعالى وعلى فعله الذي هو فيضه المقدّس الإطلاق بهذين المعنيين أى بمعنى الإطلاق عن كلّ قيد حتّى عن التقييد بالإطلاق الذي بهذا المعنى يطلق عليه سبحانه، وبمعنى المرسل

والمنبسط على الأشياء المقيد بالإطلاق والإرسال يحصل الاشتباه الذي هو من مزال الأقدام، وبطلان توهم كونه تعالى مطلقا بالمعنى الثانى. وانه الوجود المنبسط على الأشياء على ما هو منبى وحدة الوجود لدى جهلة المتصوفة تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيراً، بل هو المجرد عن كل قيد الذى يكون المطلق بمعنى المنبسط على الأشياء فعلة ومشيته ورحمته الواسعة وقدرته الجامعة وعلمه الكامل وإرادته الفعلية ومحبتة وسيدجىء فى باب علمه زيادة توضيح لذلك ان شاء الله تعالى'. (آملی ۴۳۸/۱)

لانه إما التوحد اقتضى ۱۶/۲*

وحاصله ان وجود الواجب - جلى - وعلا - الذى يعبر عنه بصرف الوجود تارة، وبان وجود بشرط لا أخرى. إما أن يقتضى بذاته ومن حيث نفسه الوحدة أو يقتضى كذلك الكثرة أو لاقتضاء فى مرتبة ذاته بالنسبة إلى شىء منها، فعلى الأول فلا محالة يكون واحداً لمكان كون الوحدة من مقتضاه وانه بذاته يكون كذلك. وعلى الثانى يلزم أن لا يتحقق مثل تلك الكثرة. إذ كل كثرة إذا تحققت لا بد من أن تنتهى إلى الوحدة لأن الوحدة مبدء للكثرة و يستحيل تحقق الكثرة بلا تحقق الوحدة. لكن هذه الكثرة وهى الكثرة التى تقتضيه ذات صرف الوجود لا يمكن أن تنتهى إلى الوحدة، لأن واحد ها أيضاً صرف الوجود والمفروض كونه بذاته مقتضياً للكثرة بحيث كلما تحقق تحققت الكثرة، فلو تحققت لزم أن لا ينتهى إلى الوحدة وهو محال. وعلى الثالث يلزم أن يكون صرف الوجود فى كثرته إذا كان كثيراً وفى وحدته إذا كان واحداً معللاً بالغير، لكن كون الواجب فى وحدته معللاً بالغير محال. لاستلزامه كونه فى وجوده الذى هو نفس ذاته معللاً، ضرورة ان ما به الشئ يكون واحداً هو الوجود الذى هو فى الواجب نفسه فكونه فى وحدته معللاً مستلزم لكونه فى وجوده معللاً كما لا يخفى'. (آملی ۴۳۹/۱)

ترکب أيضاً عراه ۲/۲۱

وحاصله انه لو كان واجب الوجود متعدداً للزم أن يكون مرکباً، والتالى باطل لمنافاة التركيب مع الوجوب. وبيان الملازمة ان اختلاف ذاك الواجب على فرض التعدد

عن ذلك إما بالاختلاف النوعي بأن يكون كل واحد نوعاً مغايراً مع نوع الآخر، وإما بالاختلاف الشخصي، فعلى الأول يلزم أن يكون كل منهما مركباً من الجنس والفصل، وعلى الثاني يلزم أن يكون كل واحد منهما مركباً مما يكون به مشتركاً مع الآخر في تمام الذات ومن عارض شخصي يمتاز به عن الآخر، وعلى التقديرين يلزم تركيب الواجب إما في أصل حقيقته كما في الأول أو في تشخصه كما في الأخير.

وبعبارة أخرى، إذا كان واجب الوجود متعدداً لزم تركيب كل منهما أو خروجه عن كونه واجبا، لأنه مع فرض التعدد لو كان واجبان مثلاً واشتركا في وجوب الوجود لاحتاج كل منهما إلى ما به يمتاز عن الآخر لكي يتم الإثنيّة، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون ذات كل منهما ممتازاً عن الآخر بتمام الذات، ويكون الاشتراك في وجوب الوجود الذي يصدق عليهما صدقاً عرضياً، أو يكون امتيازهما بأمر خارج عن الذات، ويكون وجوب الوجود ذاتياً لهما بمعنى كونه تمام ذاتهما، أو يكون وجوب الوجود جزءاً من ذاتهما، ولا محالة يكون لكل منهما جزء آخر قضاء لحكم الجزئية، والكل محال. أما الأول فللزم كون كل منهما في مرتبة ذاتهما غير واجب فيكون كل منهما ممكن الوجود ومعرضاً للوجوب: وأما الثاني فللزم تركيب كل منهما في كونه فرداً من واجب الوجود واحتياج كل في تفرده إلى العوارض المشخصة. وأما الثالث فلضرورة كل منهما مركباً من الجنس والفصل وهذا ظاهر. (آملی ٤٣٩/١)

وهذا هو التركيب ٥/٢١

من شيء كالجنس وشيء كالفصل إن كان ما به الاشتراك بعض الذات ومن شيء كالنوع وشيء كالعوارض المشخص إن كان المشترك تمام الذات ولزم التركيب في الشخص بما هو شخص. (سبزواری ١١١)

هو التركيب ٥/٢١

والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء، وكل محتاج ممكن. (هيدجي ٢٣٨)

يكون الواجب في هويته معللاً ٨/٢١

لأن كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل إما بذلك الشيء وهو ممتنع، لأن العلة

بهويتها سابقة على المعلول و هويته وتعيينه ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، وإما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجاً إليه في تعيينه ، والتعيين للشيء إما عين وجوده أو في مرتبة وجوده . (هيدجى ٢٣٨)

ويكون وجوب الوجود ماهية نوعية ٨/٢١

من جهة اتّحادهما فيه واختلافهما بأمر عارض . (هيدجى ٢٣٨)

لابن الكمونة ٩/٢١

المعروف بافتخار الشيء اطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة العويصة قال صدر - المتألهين : « إننى قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه » . (هيدجى ٢٣٨)

عبارة هكذا ٩/٢١

وحاصل شبهة ابن كمونه هو اختيار الشقّ الأول من الشقوق الثلاثة في التقرير المذكور في الحاشية السابقة ، وهواننا نختار أن كل واحد من الواجبين ممتاز عن الآخر بتمام ذاته البسيطة ، ويكون صدق واجب الوجود على كل واحد منهما صدقاً عرضياً لكن لا يلزم أن يكون كل منهما في مرتبة ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب الوجود يصدق عليهما صدقاً عرضياً على نحو الخارج المحمول بمعنى أنه ينتزع عن نفس ذاتهما كإمكان بالنسبة إلى الممكن لا المحمول بالضميمة ، فلا يحتاج كل واحد منهما في وجوب الوجود إلى علّة ، ولا يلزم إمكان كل واحد منهما ، كما أن عرضيّة الإمكان للممكن بهذا المعنى أى بمعنى كونه خارج المحمول لا يخرج الممكن عن كونه ممكناً ، ولا يحوجه في إمكانه إلى علّة خارجة عن ذاته .

ولما كانت هذه الشبهة عسيرة الانحلال على القائلين بأصالة المهيّة أو أصالة الوجود مع القول بتباين أفرادها كما هو مسلك المشائين والقائلين بالاشتراك اللفظي في الوجود أوقعت دمدمة بينهم ووقعوا في الهرب عنها في الحيص والبيص حتى سمّوا مبدئها بافتخار الشياطين ، ولكنّ الجواب عنها سهل على أصول الحكمة المتعالية من القول بالتشكيك في الوجود والقول بلزوم السنخية بين العلّة والمعلول على ما سنوضحه . (آملی ١/١٤٠)

قولاً عرضياً ١٢/٢١

إنما قال ذلك، لأنّ وجوب الوجود معنى واحد والشئ لا يتثنى، فلو كان ذاتياً لم يحصل التعدّد، بخلاف ما إذا كان عرضياً فإنّ ما هو الواحد شئ وما هو التعدّد شئ آخر.

ثمّ إنّ هذه الشبهة عسيرة الانحلال على فرق:

الأولى، القائلون بأصالة المهيّة فإنّها مشار الكثرة والاختلاف، فاحتمل أن يكون هناك مهيّتان بسيطتان كذا وكذا نظير المهيّات البسيطة من الأجناس العالية. والثانية، القائلون بالاشتراك اللفظي في الوجود كما لا يخفى.

والثالثة القائلون بالتباين في الوجودات بتمام ذاتها البسيطة وعدم السنخية بينها، وإن قالوا بالاشتراك في المفهوم بما هو مفهوم. وأمّا على القول الحقّ من أنّ الوجودات مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، والقول بالسنخية بين العلة والمعلول من قبيل السنخية بين الشئ والفاء، فلا يتصور ذلك الاختلاف الذي أبداه المشكك إذ في المشكك ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. (سبزواري ١١١)

قولاً عرضياً ١٢/٢١

حاصله أنّ وجوب الوجود إذا كان عرضياً لم يكن في مرتبة ذاتها بل في مرتبة متأخّرة عن مرتبة الذات فلم يكن شئ منها في مرتبة ذاتها واجب الوجود بما هو واجب الوجود أي بنفس ذاته فقط بل مع حيثيّة أخرى هي صفة قائمة بها، وقد أبطلوه بأن كلّ الواجب الوجود إذا لم يكن بنفسه حقيقته ومرتبة ذاته واجب الوجود بل بحسب درجة متأخّرة عن درجة ذاته ففي اتّصافها به ولحقوقه بها يحتاج إلى سبب يجعلها بحيث ينتزع عنها هذا المعنى فإذا تلك الحقيقة تكون في حدّ ذاتها ممكنة وبالجماع صار واجب الوجود فلا يكون واجباً لذاته. (هيدجي ٢٣٨)

إنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معلّلاً ١٣/٢١

وحاصله أنّ وجوب الوجود إذا كان عرضياً لم يكن في مرتبة ذاتها بل في مرتبة

متأخّرة عن ذاتها، فلم یکن شیء منهما فی مرتبة ذاتها واجب الوجود بل کلّ واحد منهما مع حیثیة أخرى وهی صفة وجوب الوجود القائمة به یكون واجب الوجود، فیکون فی وجوب الوجود محیثا بالحیثیة التقييدیة وهذا محال، لأنّ واجب الوجود إذا لم یکن بنفس ذاته وفی مرتبة ذاته واجب الوجود بل كان واجب الوجود بحسب درجة متأخّرة عن رتبة ذاته ففی اتّصافه بها و لحقوقها له یحتاج إلى سبب یجعلها واجب الوجود فیکون ذات واجب الوجود فی مرتبة ذاته غیر واجب الوجود . ولما كانت الجهات منحصرة فی الثلاثة حصراً عقلياً، فإن لم یکن هو فی مرتبة ذاته واجب الوجود فلا محالة یجب أن یكون إمّا ممتنع الوجود أو ممکن الوجود ولكنّه موجود علی حسب ماهو واجب الوجود فلا یكون ممتنع الوجود فهو ممکن فی ذاته واجب الوجود بسبب الغير وهذا خلف كما لا یخفى .
(آملی ۱/۴۴۱)

بمعنی المحمول بالضمیمة ومن عوارض الوجود ۱۵/۲۱

المراد من المحمول بالضمیمة هو کلّ محمول یتوقّف صحّة حمله علی موضوعه علی قیام أمر مغایر للموضوع معه کالابیض المحمول علی الجسم حیث یتوقّف صحّة حمله علیه علی قیام البیاض به ، ویقابله الخارج المحمول وهو ما یصحّ حمله علی معروضه بلا توقّف فی صحّة حمله علی قیام أمر به مغایر له کالشیء مثلاً فانه یحمل علی الجسم مثلاً فی قولنا : «الجسم شیء» ولا یحتاج صحّة حمله علیه إلى ضمّ شیء إلى الجسم مغایر معه بل الجسم فی مرتبة ذاته مع قطع النظر عن کلّما یكون غیره ، بل بحیث لا یرى إلا نفسه شی من الأشياء .
والمراد بعوارض الوجود ما یعرض المعروض فی مرتبة متأخّرة عن وجوده کالبیاض فانه یعرض الجسم بعد وجوده ، وبالحقیقة الموضوع فی قضیة «الجسم ابیض» هو الجسم الموجود لا الجسم مطلقاً، ویقابله عوارض المهیة بمعنی عارض المعروض فی مرتبة الوجود کالوجود نفسه کالامکان والشیئیة ونحوهما . (آملی ۱/۴۴۲)

من عوارض الوجود ۱۶/۲۱

لأنّ مرتبة الوجود مطلقاً غیر مرتبة الماهیة بل متأخّرة عنها فی ظرف اتّصافه .

من عوارض الماهية ١٧/٢١

فلم يكن معللاً .

فإن قلت : الواجب ل ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية كما سبق في قوله : « والحق ماهيته انيته » فحيثية ذاته تعالى عين حيثية وجوده .

قلنا : أن مبني الشبهة وصعوبتها على أصالة الماهية وإثباتها له تعالى وعليها معنى كونه وجوداً بحتاً انه ذات ينتزع عنه الوجود بذاته . والفرق بين العرضي المحمول بالضميمة والخارج المحمول وبين الذات في البابين قد سلف منّا في حاشيته عند بيانه الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكذا في المنطق . (هيدجي ٢٣٩)

ولهذا جمع في كلامه بين العرضية والذاتية ١٨/٢١

وحاصله أن واجب الوجود ذاتي بالنسبة إلى كل واحد منهما لكن ذاتي باب البرهان ، أي ينتزع عن نفس ذاتها بلا احتياج إلى ضم شيء إليهما فلا يكون كل واحد في وجوب الوجود معللاً كما أن الممكن لا يكون في إمكانه معللاً بل هو بنفس ذاته ممكن ، والممتنع بنفس ذاته ممتنع ويكون وجوب الوجود عرضياً خارج المحمول فلا يلزم تركيب في مرتبة ذات المتصف به ، كما أن الاجناس العالية العرضية ممكنات وإمكانها لا يستلزم تركيبها وخروجها عن البساطة الموجبة لعدم كونها اجناساً عالية لكون الإمكان عرضياً لها بمعنى المقابل للذاتي في باب الايساغوجي الذي ليس نفس ذاتها ولا جزء منها ، وإن كان ذاتياً بمعنى الذاتي في باب البرهان أي ينتزع عن نفس ذواتها البسيطة من دون ضم ما يغيرها إليها .

والحاصل أن وجوب الوجود بالقياس إلى كل واحد من الواجبين المفروضين خارج عن ذاتها ويحمل على كل واحد منهما من غير احتياج إلى علّة وخروجه عن ذاتها لمكان كونه عرضي باب الايساغوجي وعدم الحاجة في حمله إلى العلّة لمكان كونه ذاتي باب البرهان (آمل ٤٤٢/١)

وادفع الشبهة ٢١/٢١

عبارة الأسفار في دفعها كذا : انّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها أية حيثيّة كانت أو مع اعتبار ذلك الحيثيّة، وكلا الشّقين مستحيلان، أمّا الثاني فلما مرّ من انّ كلّ مالم يكن ذاته مجرد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتّمام فهو ممكن في حدّ ذاته ناقص في حريم نفسه . و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات، و بالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه مع قطع النّظر عن أيّة حيثيّة وأيّة جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذّوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلاً إلى آخر كلامه . (هيدجی ۲۳۹)

و ادفع الشبهة ۲۱/۲۱

وحاصله على ما حققه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - في الأسفار انّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها أيّة حيثيّة كانت أو مع اعتبار تلك الحيثيّة، وكلا الشّقين مستحيلان، أمّا الثاني فلما مرّ من انّ كلّ مالم يكن ذاته مجرد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتّمام فهو ممكن في حدّ ذاته ناقص في حريم نفسه، و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات، وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النّظر عن أيّة حيثيّة وأيّة جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذّوات متباينة المعاني في ذاتي أصلاً . و ظنّي انّ من سلمت فطرته يحكم بأنّ الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلاحيثيّة جامعة فيها لا يكون مصداقاً للحكم واحد ومحكيّاً عنها به، نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهيّة لامن حيث عوارضها المختلفة المشخصّة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانيّة من جهة اشتغالهما على تلك الحقيقة الجنسيّة أو في عرضي، كالحكم على الثلج والعاج بالابيضيّة من جهة اتّصافهما بالبياض، او كانت تلك الأمور المتباينة متفقة في أمر خارج

نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امراً عقلياً انتزاعياً وموجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه، أو كانت متفقة في مفهوم سلبى كالحكم على ما سوى الواجب بالإمكان لا اشتراكها في سلب ضرورتى الوجود والعدم لذواتها، وأما ما سوى أشباه تلك الوجوه التى ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية أو عرضية، فإذا حكمنا على أمور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين: أحدهما يجرى مجرى الجنس والمادة، والآخر يجرى مجرى الفصل والصورة، والتركيب بأى وجه كان ينافى كون الشيء واجب الوجود بالذات. (آمل ١/٤٤٤)

حتى أن العرض المنتزع من الأجناس العالية ٤/٢٢

الأجناس العالية بسيطة أى غير مركبة من الجنس والفصل، ولا يلزم أن لا تكون جنساً عالياً، ولما كان كل واحد منها بسيطاً يكون تخالف كل منها مع الآخر بتمام الذات حيث لا جزء له حتى يكون مشتركاً بينهما لئلا يكون التخالف بجزء آخر منه فيكون التخالف بتمام الذات ومع تخالفها بتمام الذات ينتزع عن الأجناس التسعة العرضية عنوان واحد وهو عنوان العرض لكن يكون صدق العرض عليها عرضياً لأنه من العروض وتكون عرضية كل واحد منها من ناحية وجوده، فإن مهية العرض من حيث مهيته ليست عرضاً أى محتاجاً إلى الموضوع لكون مهية السواد مثلاً معقولة بلا تعقل موضوع معها، فهى من حيث نفسها متحققة فى الذهن وإنما يحتاج فى وجودها الخارجى إلى الموضوع، ولما كان الوجود خارجاً عن المهية وعارضاً عليها كانت عرضيتها من ناحية أمر خارج عن ذاتها وهو العروض والحلول فى الموضوع الذى هو جهة الاشتراك بينها. (آمل ١/٤٤٤)

وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل ٥/٢٢

یعنی اختلاف الأجناس العالیة العرضیة بتمام ذاتها وانتزاع العرضیة منها من جهة اشتراكها فی العروض والحلول الذی خارج عن حقیقتها، نظیر ما فرضه ابن کمونه من واجبین متخالفین بتمام ذاتهما البسیطة وانتزاع وجوب الوجود عنهما الذی یصدق علیهما عنده صدقاً عرضیاً، فکما ان انتزاع العرضیة عن الأجناس العالیة منوط بتحقیق جهة مشتركة بینها كذلك انتزاع وجوب الوجود عن الواجبین الذین فرضه هذا الرجل أیضاً یتوقف علی وجود جهة مشتركة بینهما فیلزم التרכیب ولا ینفصل من المهیة والوجود وهو محال (آملی ۱/ ۴۴۴)

انما ینتزع من جهة ۵/۲۲

خبر «ان» فی قوله: «حتی أن العرض» حاصله ان کلّ امور متخالفة یحکم علیها بحکم واحد، فمن جهة اتفاقهما فی ذاتی او عرضی ولا یتصور الحکم علیها بامر مشترك بلا حیثیة جامعة فیها، فإذا حکمنا علی أمور متباینة الذوات بحکم واحد بحسب مرتبة ذواتها فی أنفسها بلا انضمام أمر اخر واعتبار جهة أخرى غیر أنفسها فلا بدّ هناك ممّا به الاتفاق و ما به الاختلاف الذاتیتین فیها. (هیدجی ۲۴۰)

بل ان سئلت الحق ۸/۲۲

الترقی من جهة أن فی السابق تجویز انّ المعنون کثیر لکن من جهة الاتفاق لا التّخالف وهنا حصر المعنی الواحد فی المعنون الواحد. (سبزواری ۱۱۲)

بل ان سئلت الحق ۸/۲۲

اعلم انّ انتزاع مفهوم واحد عن المتعدّد یتصور علی وجوه:
الأوّل، أن یکون المتعدّد بما هو متعدّد من غیر جهة مشتركة هو المنشأ للإنزاع وهذا هو الذی ادّعی بداهة حکم العقل علی استحالاته:

الثانی، أن یکون المتعدّد بما هو مشترك فی جهة واحدة هو المنشأ للإنزاع ویکون المنشأ مرکباً ممّا به الإشتراك وما به الامتیاز ولكنّه من أوّله إلى آخره وما به اشتراكه و ما به امتیازه یکون منشأ الانتزاع، فنشأ الانتزاع حیثیة متعدّد لکن جهة المشتركة

الموجودة فيه صار مصححاً لانتزاع مفهوم واحد عنه ، وهذا وإن كان أسهل من الأول لكنه أيضاً باطل لأن الخصوصية التي بهما يمتاز كلٌّ من المتعديين عن الآخر إما أن يكون دخيلاً في الانتزاع أولاً ، فعلى الأول فإمّا تكون خصوصية معينة لها المدخلية أو إحدى الخصوصيات على معنى النكرة أو الجامع بين الخصوصيات أو مجموع الخصوصيات ، والكلّ محال .

أمّا الأول فلأنه إذا كانت الخصوصية المعينة كخصوصية زيد ممّا لها الدخل في انتزاع الإنسانية مثلاً لم يصدق الإنسان على الذي فاقد لها بل له خصوصية أخرى كعمرو مثلاً وإن كان يعتبر خصوصية عمر ولم يصدق على من لم تكن له مثل زيد مثلاً .
و أمّا الثاني أعني إحدى الخصوصيات فلأنه لا وجود في الخارج غير وجود الخصوصيات المعينة .

و أمّا الثالث أعني الجامع بين الخصوصيات فهو القدر المشترك بينها فيرجع إلى خروج الخصوصيات عن منشاء الانتزاع .

و أمّا الرابع أعني مجموع الخصوصيات فللزوم عدم صدق المفهوم إلا على ما يجتمع فيه تمام الخصوصيات المتمتعة الوجود قطعاً لتباين الخصوصيات وعدم تصادقها في محلّ واحد أولاً ، ولأنه لا وجود للمجموع سوى وجود كلّ واحد واحد منها المفروض عدم دخله ثانياً ، ولأنه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير لكون المجموع ههنا عبارة عن الآحاد بالأسر وكثرته ظاهرة ثالثاً .

الثالث ، أن يكون المنشاء هو نفس جهة مشتركة بين المتعدد وهذا هو الحق فيكون المنتزع واحداً ومنشأه أيضاً واحد . (آمل ١/٤٤٦)

يعني القدر المشترك ١٣/٢٢

أى من حيث التحقق وإن اعتبرت جميع الخصوصيات لزم أن لا يصدق على الواحد منها ، وإن اعتبر أحدها لا على التعيين فلا وجود لها لابهامها إلا أن يراد القدر المشترك وهو الأصل المحفوظ وهو المطلوب . (سبزواری ١١٢)

قد مرّ فی اوائل ۱۴/۲۲

عند نقله الأقوال فی حقيقة الوجود فی شرح قوله : « لانّ معنی واحد لم ينتزع ... » بقوله : « لو انتزع مفهوم واحد ... » . (هیدجی ۲۴۰)

إنّ الكثرة إن كانت نوعيّة ۱۷/۲۲

المراد بالكثرة النوعيّة هو الأنواع المتکثرة فی مقابل الوحدة النوعيّة أعنی النوع الواحد ، ومعلوم انّ تعدّد الأنواع واختلافها إنّما هو بتعدّد المهيئات . (آملی ۴۴۶/۱)

فإن كانت فی الجواهر فبالمادّة ولواحقها ۱۷/۲۲

الكثرة العدديّة وتکثر أفراد نوع واحد إنّما بسبب كونه ذا مادّة قابلة للفصل والوصل والخرق والالتيام .

المراد بلواحق المادّة فی المقام ، فما لامادّة له اولاتكون مادّته قابلة للفصل والوصل والخرق والالتيام فلامحالة يكون نوعه منحصرّاً فی الفرد ، فالتکثر الفرديّ والكثرة العدديّة فی الجواهر منوط بالمادّة ولواحقها من الفصل والوصل والخرق والالتيام . (آملی ۴۴۶/۱)

فی توحيد إله العالم ۲۱/۲۲

والمشهور فی ذلك بين المتکلمين برهان التّمنايع المشار اليه بقوله تعالى : « لَوْ كَانَ فِيهِمْ آلُ الْهِتَةِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا » لعلّ المصنّف لم يتعرّضه لانه حجة إقناعيّة والملازمة عادية على ما هو التّلايق بالخطابيّات وكان النّبیّ صلبی الله عليه واله مأموراً بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم من إدراك الأدلّة القطعيّة البرهانيّة قاصرون ، ولا يجدي معهم إلّا الادلّة الخطابيّة المبنيّة على الأمور العادية المقبولة التي يفوّها وحسبوا أنّها قطعيّة ، والقرآن العظيم يشتمل على الأدلّة القطعيّة البرهانيّة التي لا يعقلها إلّا العالمون « وَلَا رَظْبٍ وَلَا يَبَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ » . (هیدجی ۲۴۰)

بل فی الوجود الحقيقي ۱/۲۳

الذي مضى أنّه دليل على الوجوب الذاتی عند المتألّهين . ثمّ انّ هذا ترقّ إلى

التوحيد الخاصّي ، ووجهه أنّ الوجود في الممكنات عارية ووديدة ولم يصر عينا ولا جزءا للمهيئات والوجود الخاصّ نسبته إلى الفاعل بالوجوب و إلى القابل بالإمكان بل ما به الإمتياز في الوجود عين ما به الاشتراك . (سبزواری ۱۱۲)

بل في الوجود الحقيقي ۲/۲۳

الترقي إشارة إلى اثبات التوحيد الخاصّي وقد تقدّم في مباحث الأمور العامة أنّ فيه مسالك :

- ۱- مسلک من يقول بوحدة الوجود والموجود جميعا .
- ۲- من يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود .
- ۳- المذهب المنسوب إلى ذوق التألّه .
- ۴- وحدة الوجود والموجود جميعا في عين كثرتهم وهو ما سلكه صدر المتألهين - قدّس سرّه - . (آملی ۱/۴۴۷)

أى الموجود في نفسه ۲/۲۳

فالمهيئات ليست موجودة بنفسها ولنفسها لاحتياجها إلى الحيثيّة التقييدية والتعليلية ، والوجودات محتاجة إلى التعليلية ولانفسية لها لكونها روابط محضة كالمعنى الحرفي (سبزواری ۱۱۲)

والآن نريد ۲/۲۳

المراد بالإلهية هو الخالقية فالفرق واضح ، لأنّ الوجوب والوجود أمران نفسيّان ، والخالقية صفة إضافية . وأيضاً يتصوّر نفى الشريك في وجوب الوجود وإثباته في الخالقية بأنّ أوجد واجب الوجود بالذات ممكنا مجردا وذلك الممكن خلق العالم و يتصوّر نفى الشريك في الخالقية وإثباته في وجوب الوجود بأنّ لم يخلق أحدهما شيئا . (سبزواری ۱۱۲)

والآن نريد أن نبرهن ۲/۲۳

إذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في أوّل النّظر كون الإله واحداً . (هيدجی ۲۴۱)

أى الفاعل بالمعنى المصطلح ٣/٢٣

قد مرّ بيانه فى مبحث الفاعل . (هيدجى ٢٤١)

ليس إلهو ٤/٢٣

خلافًا للشّنىة فانهم قائلون بأنّه ائسان خالق الخير وخالق الشرّ وسبائى دفع
شبههم . (هيدجى ٢٤١)

بالمعنى المصطلح للإلهيين ٣/٢٣

الفاعل بالاصطلاح الإلهى هو معطى الوجود والمخرج من الئلىس إلى الأئس ، و
يقابله الفاعل بالاصطلاح الطّبيعىّ وهو الذى يحرك المادّة الموجودة من حال إلى حال
كالنّجار المحرك للموادّ الخشبيّة من حالة الافتراق إلى حالة الاجتماع المعدّ لإضافة
الصّورة السّريّية عليها من واهبها ، فالجامع بين الأجزاء الخشبيّة فاعل طّبيعىّ ومفيض
الصّورة بعد تهيئتها لقبولها بالاجتماع فاعل إلهى ، وانت تعلم إن لم تكن ذا فطانة بتراء ان ،
لامؤثر فى الوجود الا الله ، فلا فاعل سواه . (آملى ٥٤٧/١)

فى الحسّ ٥/٢٣

متعلق بعالمين حسيّين . (سبزوارى ١١٣)

متعلق بقولنا : «عالمين» ٥/٢٣

يعنى انه حال عنه . (هيدجى ٢٤١)

وانما قلنا فى الحسّ ٥/٢٣

اعلم ان مجموع العالم من حيث هو مجموع من العقول والنّفوس والأجسام والأعراض
شخص واحد له وحدة طبيعيّة ، والبرهان قائم على امتناع تعدّده ، والدّليل المذكور انما
يبطل تعدّد العالم الحسىّ الطّبيعىّ . (هيدجى ٢٤١)

لانّ العوالم كثيرة ٦/٢٣

مرتبة فى الطّول بعضها باطن للآخر . (هيدجى ٢٤١)

لأننا فرضنا عالما آخر جسمانياً ٦/٢٣

البرهان على إثبات وحدة العالم متوقف على إثبات استحالة الخلاء ولزوم كون العالم كُرياً .

أمّا الأول أعني استحالة الخلاء وإن كان أمراً مسلماً عندهم وقد أقاموا عليه البراهين لكن المسلم عند الطبيعيين الحاضر جوازه وقد اثبتوا جوازه في علومهم الطبيعية بما لا مزيد عليه .

وأما الثاني أعني كون العالم على شكل الكرة فهو أيضاً نظريّ مبنيّ على كون العالم بسيطاً وإنّ البسيط يجب أن يكون كُرياً لكون الشكل معلولاً للجسم والشكل الكُري أبسط الأشكال حيث ليس متحصلاً إلا من إحاطة سطح واحد على جسم على نحو مخصوص ، والجسم البسيط إذا اقتضى شكلاً يجب أن يكون مقتضاه أبسط الأشكال وكلّ ذلك أمور غير ثابتة بل الثابت في هذه الأعصار خلافها ، فهذا البرهان على وحدة العالم ليس بشيء أصلاً . (آمل ١/٤٤٨)

وأما المختصّ ٩/٢٣

أقول ، لو تخالفا بالنوع لزم الاشتراك اللفظي في أنواع العالمين ، فإنّ النار مثلاً التي ليست لها صورة نوعية مسخنة ومخففة مصعدة كان إطلاق النار عليها بمجرد اشتراك اللفظ ، والتّالي باطل بالبدية ، ولو تخالفا بالشخص لزم كون كلّ من الفلك والفلكيّ نوعاً متكثراً للأفراد ، وبيان الملازمة ظاهر وبطلان التّالي مقرر ، لأنّ كلّ فلك وفلكيّ نوعه منحصر في فرد وهذين الوجهين لم أرفي ذينك الكتابين . (سبزوارى ١١٣)

وأما المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة والمماثلة العددية ٩/٢٣

البرهان المختصّ بالمتخالفين بالنوع أن يقال : إنّ قمر هذا العالم مع عالم آخر أو ناره مع نار عالم آخر إمّا يكون مشتركين في لفظي القمر والنار على نحو الاشتراك الصّناعي بلا أن يكون قمر العالم الآخر جرماً مركزاً في ثخن فلكه مظلماً بذاته مستضيئاً بنور شمس عالمه ، وأنّ ناره لا تكون ذات صورة نوعية مسخنة مخففة مصعدة ، وبعبارة أخرى بلا

اشترك فى مسمى القمر والنار وحقيقتهم ، وإمّا أن يقال بكونهما مندرجين تحت حقيقة واحدة وجامع مفهوى وإنّما تخالفهما بالشخص . والأوّل باطل بالبديهة ، والثانى مستلزم لتكثر افراد الفاك والفلكيات وأنواع العناصر وهو باطل .

هذا على ما هو حرّره فى الحاشية ولا يخفى ما فيه من الوهن ، ضرورة ان بطلان الاشتراك اللفظى غير معلوم . ودعوى البداهة فيه غير مسموعة ، وانحصار نوع كلّ من الفلك والفلكى فى الفرد باطل كيف وقد شاهدوا فى الهيئة العصرية لكلّ من الكواكب السّيّارة أقماراً متعدّدة من اثنين إلى ثمانية . (آملى ١/٤٤٩)

هذا العالم واحد لا بالاجتماع ١٢/٢٣

اى ليست وحدته كوحدة أشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبّات أو اجتماع العسكر من الأفراد ، وذلك لأنّ بين أجزاء العالم علاقة ذاتية لأنّها حاصلة على الترتيب العلى والمعلولى ، فله وحدة طبيعية ذاتية . قال فى الاسفار : والعقول والنفوس التى أثبتّها الحكماء إمّا علل متوسطة لهذه الأجسام أو صورة مدبّرة لها متصرّفة فيها وإثبات مجرّدت لا تكون عللا ولا مدبّرات لهذا العالم غير معلومة الوجود ، فكلّ جسم وجسمانى ونفس وعقل منة إلى مبدء واحد . . . » وبالجمله كون جملة العالم شخصاً واحداً عند الحكماء برهاني وقد صرح به الحكيم ارسطاطاليس بأنّ العالم حيوان واحد . (هيدجى ٢٤١)

لا بالاجتماع والاتّصال ١٢/٢٣

معنى الاتّصال ههنا هو الاتّصاق والانضمام ، ومراده من هذا الكلام انّ العالم وحدته ليست كوحدة أشياء متغايرة اتفق ان صارت بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبّات . (آملى ١/٤٥٠)

بل انسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣

الواحد بالعدد هو الواحد الشخصى ، ويقال له الواحد بالخصوص وبالشخص أيضاً . (آملى ١/٤٥٠)

باعتبار النفس والعقل الكليين ١٣/٢٣

فالإنسان الكبير مثل الإنسان الصغير في كون تشخيصه محفوظا بالروح مع التفاوت البين في جسده، سيما التفاوت الذي باعتبار الأسنان الأربعة، وهذا على ما قد يقال من الارتباط بين أجزاء العالم لاحتياج السموات في عدم الخلأ إلى العناصر والعنصرات واحتياج هذه إلى تلك في تحديد الجهات والتكوينات واحتياج الجواهر إلى الأعراض في التشخيصات واحتياج الأعراض إلى الجواهر في التحققات. (سبزواري ١١٣)

باعتبار النفس والعقل الكليين اللذين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

مراده أن العالم مع كثرة أجزائه من أفلاكه و فلكياته شخص واحد و تشخيصه محفوظ بالنفس الكلية الذي هو المتعلق بالعالم العلوي والروح الذي هو العقل الكلية الذي هو المشبه به للنفس الكلية كوحدة الإنسان بواسطة روحه مع ما في أجزاء بدنه من التفاوت البين سيما باعتبار الأسنان الأربعة أعني السنن الصبئي والشباب والكهولة والشيوخوخة، و تغيرات العالم الكبير في أدواره وأكواره بازاء هذا التفاوت في الإنسان في أسنانه بحسب الأمزجة، فكما أن الإنسان مع تعدد أجزاء بدنه شخص واحد بروحه كذلك العالم مع تكثر أجزائه شخص واحد بروحه التي هي النفس والعقل الكليين اللذين كل واحد منهما واحد لبساطته بالوحدة الحقة الظلية، وهذا هو المراد من كونها من عالم الوحدة وأجزاء البدن كثيرة لكونها من عالم الكثرة، فالكثرة فيها حقيقي والوحدة عارضى باعتبار وحدة روحه. (آملی ٤٥٠/١)

وباعتبار أن الوجود ١٤/٢٣

أي باعتبار أن وجود الكل واحد، طريق آخر إلى توحيد الإله. (هيدجي ٢٤٢)

وباعتبار أن الوجود في الكل عين الهوية ١٤/٢٣

هذا وجه ثان لكون العالم واحدا بالشخص وهو من ناحية وجوده الذي هو واحد على مسلك الفهلويين، وذلك الوجود الواحد هو الفيض المنبسط وهو واحد بالوحدة الحقة الظلية الذي يعبر عنه بأنه الواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية، ويعرضه التعدد

باعتبار إضافاته إلى القوابل المختلفة والمهيئات المتغيرة، وله وجهان: وجه إلى تلك القوابل ومنه يطرء عليه الكثرة بالإعتبار ولا يضرب بوحده أصلاً، ووجه إلى الله الواحد حيث أنه ظله وظلّ الواحد واحد، ومن هذا الوجه لا يعتريه الكثرة أصلاً ولو بالاعتبار أيضاً، ولذا قال المصنّف - قدس سرّه - : «ولاسيّما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد» (آملی ۱/ ۴۵۱)

ولاسيّما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد ۱۵/۲۳

لا يقال: «هذا مصادرة على المطلوب، لأنّ الكلام في توحيده» .

لأنّا نقول: الكلام في توحيده من حيث هو خالق العالم، وأمّا توحيده من حيث هو واجب بالذات بل من حيث هو موجود حقيقيّ بالذات فقد مضى والله اسم الذات. (سبزواری ۱۱۳)

ولاسيّما بالنظر إلى وجهه ۱۵/۲۳

أى مع قطع النظر عن إضافته إلى الماهيات، إذ لهذا الوجود المنبسط وجهان: وجه إلى ربّ ووجه إلى الماهية، فوجود الكلّ واحد لأنّ وجه الله الواحد واحد، هذا بعد ما تبين أنّ الواجب الوجود واحد فلا يلزم المصادرة كما أشار إليه في الحاشية. (هیدجی ۲۴۲)

على كلّ حاضر وغائب شهيد ۱۵/۲۳

أى على كلّ ما في الغيب والشهادة عليم لا يغيب عن علمه شيء. فيه تأكيد للمرام وإشارة إلى أنّ وجهه هو الوجود البسيط وفيضه المقدّس ورحمته الواسعة على الماهيات وإضافته الإشرافية إليها هو علمه الفعلي بالموجودات كما سيأتي في مبحث العلم من أنّ إضافته الإشرافية وفيضه المقدّس علم له تعالى، فإذا أحاط بكلّ شيء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أنّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد. (هیدجی ۲۴۲)

على كلّ حاضر وغائب شهيد وشاهد ۱۵/۲۳

المراد بالحاضر والغائب عالم الشهادة والغيب، والمراد بالشهيد والشاهد هو العليم والعالم جيء بالشاهد بعد الشهيد تأكيداً. وغرضه من توصيف الله الواحد بالعليم في هذا

الموضع الإشارة إلى أن علمه الفعلى بما سواه هو نفس ذاك الوجود المنبسط الواحد وفيضه المقدس الإطلاقى الذى هو علم ومعلوم وهو المحيط بكل شىء علماً وعلمه المحيط بكل شىء هو ذاك الوجود المنبسط ، فإذا أحاط بكل شىء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أن وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد هذا .

وقد يستدل لإثبات وحدة العالم بارتباط أجزائه بعضها ببعض لاحتياج السموات إلى العناصر فى عدم الخلاء واحتياج العناصر والعنصريّات إلى السموات فى تحديد الجهات واحتياج الجواهر إلى الأعراض فى التشخيصات والأعراض إلى الجواهر فى التحقّقات وبه تمسّك فى الأسفار . (آمل ١/٤٥١)

وشاهد ١٥/٢٣

أتى به لرعاية السّجع . (هيدجى ٢٤٢)

وأفلاكه الكليّة والجزئية ١٧/٢٣

المراد بالأفلاك الكليّة على حسب اصطلاح أهل الهيئة هو جملة من أفلاك ينتظم من اجتماع حركاتها حركة كوكب كالأفلاك الأربعة التى للقمر وهى الجوزهر والمائل والحامل والتدوير ، وبالأفلاك الجزئية كل واحد واحد من تلك الأفلاك التى جزء من الفلك الكلى كالتدوير من القمر مثلاً . (آمل ١/٤٥١)

أحياء ١٧/٢٣

كما مرّ بيان كون حركتها نفسانية . (سبزوارى ١١٣)

أحياء ١٧/٢٣

سيأتى منّا ما يدلّ عليه من العقل والنقل فى الفريدة الرابعة فى الفلكيّات عند قوله : وكلّ ما هناك حتى ناطق ولجمال الله دوماً عاشق .

(هيدجى ٢٤٣)

أحياء عقلا ١٧/٢٣

واستدلّوا على حيوتها وأنّها النفوس الناطقة المنطبعة على رأى أو المجردة على

عل' رأی آخر او کتبهما علی رأی ثالث بأنّ حرکاتها إرادية علی ماتقدم . (آملی ۱/۴۵۲)

ومتواجدون فی عشق جماله ۱۸/۲۳

من الوجد كما قلتُ :

توئی جنبش انداز درنّه سپهر بسوی تو پویننده ره ماه ومهر .

(هیدجی ۲۴۳)

وعقولها المشبهة بها ۱۹/۲۳

لأنّ مباشرة النفوس لحركات الأفلاك للاشتياق إليها والتشبه بها . (هیدجی ۲۴۳)

فی بعض الآثار النبویّة ۱۹/۲۳

ويستدلّ صدر المتألّهين فی غير موضع من كتبه بجملة أخرى من الأدلّة النقليّة علی حیوتها كقوله تعالى : « وكلّ فی فلاك يسبحون » المعبر بالواو والنون المختصّ بجمع ذوی العقول ، وقوله تعالى : « انّی رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لی ساجدين » . وقوله تعالى : « وأوحی فی كلّ سماء أمرها » . وقول سيّد السّاجدين فی دعاء الصّحيفة : « أيّها الخلق المطيع الذّائب السّريع » فی الخطاب إلى القمر ، وما ورد من كراهة النّخلی علی وجه الشمس والقمر : ولكنّ الإنصاف عدم دلالة شيء من ذلك علی هذا المدعى . ولا يخفى انّ هذه الدّعوى مبنيّة علی أصول القدماء ، وأمّا علی طريق الهيئة العصرية فليس لها موضوع اصلاً . (آملی ۱/۴۵۲)

كذلك الشمس فی الإنسان الكبير سيّد الكواكب والأفلاك ۲۱/۲۳

ووجهه بعض العرفاء بأنّها استفادت نورها من نورانية الحقيقة المحمدية - صلّى الله عليه وآله - لأنّها مظهرها ولاجل ذلك صارت سيّد الكواكب وفاعل النهار . (آملی ۱/۴۵۲)

ولها الرئاسة علی كلّ الأجسام ۲۲/۲۳

من الأفلاك والعناصر وعليها مدارها ومن روحانيّتها يحصل الفيض إليها جميعا علی

ما قاله العرفاء كما انّ علی القلب مدار البدن . (هیدجی ۲۵۳)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وباعتبار وقول أشهر ثلاثة: القلب والدماغ والكبد . فالسبعة هذه الثلاثة والرّية وأوعية المنى والطّحال والمرارة، وهذه السبعة في تربيّة السبعة السيّارة، فالقلب تربيته للشمس والدماغ للقمر والكبد للمشتري والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطّحال للزّحل والمرارة للمريخ . (سبزواري ١١٣)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وهي القلب والدماغ والكبد والرّية وأوعية المنى والطّحال والمرارة. قال المصنف في الحاشية: وهذه السبعة في تربية السبعة السيّارة وبإزائها فالقلب تربيته للشمس ولذلك صار ذا حرارة شديدة محوجة إلى التنفّس في كلّ آن لتبريده ، والدماغ تربيته للقمر ولذلك صار بارداً ولبرودته صالح لأن يكون منبتاً للأعصاب الحاملة للقوى الحاسة ، والكبد للمشتري والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطّحال للزّحل والمرارة للمريخ . والتقييد بقوله : «باعتبار» لاحتمال كون الأعضاء الرئيسة باعتبار آخر وقول أشهر ثلاثة هي القلب والدماغ والكبد . (آملی ٤٥٣/١)

والكلّ عندهم بالقياس ١١/٢٤

أى باعتبار أنّ وجه الله فيه فإنّ وجه الله الواحد الواحد واحد. وقالوا إنّ الأزمنة والزّمانيات والأمكنة والمكانيّات بالنسبة إلى المبادئ العالية كالآن والنقطة فكيف إلى المبدء الأوّل . (سبزواري ١١٣)

وله نفس عقليّة ١٢/٢٤

أى نطقية مدركة للكلّيات . (هيدجي ٢٤٣)

تارة يقولون عقل الكلّ ١٤/٢٤

وتارة يقال عقل الكلّ ونفس الكلّ على العقول النّبويّة والنفوس الوَلويّة في الصّعوديّة . وهذا بين المتألّهين أكثر تداولاً، وفي بعض الأحاديث جعل مراتب النفس

أربعاً وسمى الرابع منها نفساً كلية الهية . (سبزوارى ۱۱۴)

لأنها شىء واحد ۱۵/۲۴

إنما قال الشيخ هنا شىء واحد وفى الأنفس المحركة للسموات . كأنها شىء واحد، إذ المكثرات كالمادة وإن كانت بمعنى المتعلق والزمان والمكان والجهة وغيرها هيهنا مفقودة بخلاف الأنفس، إذ لها المواد بمعنى الأبدان المتعلقة موجودة . وهذا الكلام من الشيخ ظاهر فى أصالة الوجود إذ على أصالة المهية لا يمكن أن تكون شيئاً واحداً لأنها مخالفة بالتنوع عندهم ونوع كل منصرف فى فرد ، فلو كان الوجود اعتبارياً والمهية أصيلة وهى جنبه التخالف والكثرة لم تكن كشيء واحد فضلاً عن أن تكون شيئاً واحداً . ثم انتها الواحدة ذات الدرجات كمراتب نفس ناطقة واحدة كما يقول صدر - المتألهين: «انّ العقول كمراتب شىء واحد» . (سبزوارى ۱۱۴)

لا ينافى كون الإنسان ۲۰/۲۴

بل الإنسان الكامل الحقيقى أدرف من الفلك، لأن روح الفلك متعلق بجسمه دائماً وروح الإنسان يصير مرسل ساقط الإضافة ومن الملك لأنه أجمع من الملك إذ قد كان جامعاً لجميع مراتب الوجود الأمرية والخلقية متعلماً لجميع الأسماء الحسنى التنزيهية والتشبيهية وصار جميع لطايفه السبع بالفعل . (سبزوارى ۱۱۴)

متدلية بعرش الله ۱/۲۵

الذى استوى عليه الرحمن المعبر عندهم بالعقل الأول إذ الكل منه كالضوء للشمس . (هيدجى ۲۴۳)

شخص من الحيوان ۱/۲۵

وإليه يشير الجامى فى شعره :

اصناف ملائكه قواى اين تن
توحيد همين است و دگرها همه فن

حق جان جهان است جهان جملة بدن
افلاك و عناصر و مواليد اعضاء

وإن كان فى تعبيره عن الحقّ سبحانه و تعالى 'بـ«جنان جهان» ما فيه حيث ، انّ الروح فى مقابل البدن هو النفس الناطقة التى مجرد ذاتاً ومتعلّق بالمادّة بالمعنى الأعمّ التى هى البدن بالتعلّق التدبيرى ، والحقّ - جلّ وعلا - بل عبده المقربّ الذى هو العقل الكلّى أجلّ من التعلّق .

ولعلّ مراده من الحقّ هو الوجود المنبسط الذى يقال له الحقّ المخلوق به وان ضّعفه المصنّف فى أسرار الحكمة بمنافاته مع الحصر المستفاد من قوله فى المصراع الأخير : «توحيد همين است ودگرها همه فنّ» لكن لا منافاة معه لانحصار التوحيد بوحدة الامر الذى هو الوجود المنبسط لكونه ظلّاً للحقّ سبحانه ، وظلّ الواحد يجب أن يكون واحداً . (آملی ١/٤٥٤)

لكن لأرأس له ٢/٢٥

هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذمّ ، كقول النّبىّ (ص) : «أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش» ، وذلك لأنّ التركيب كلما كان أقلّ كانت الحاجة أقلّ والغنى أوفر ، ألا ترى أنّ الإنسان ينبغى أن يصير عقلاً بالفعل غنياً عن القوى فضلاً عن الأعضاء مع أنّه يفعل فعلها مكتفياً بذاته التّام . (سبزوارى ١١٥)

بل الحيوة ودرك الكليات ٤/٢٥

أى الحيوة شرط للحيوانيّة ودرك الكليات للإنسانية (آملی ١/٤٥٤) .

فمع تعدّد ٥/٢٥

لوقال فبالتعدّد لأن تكون «اللام» عوضاً عن المضاف إليه المعهود لكان حسناً . (هيدجى ٢٤٣)

توارد العلل ٥/٢٥

بصيغة المضارع من باب التّفاسل . (هيدجى ٢٤٣)

فى دفع شبهة الثنوية ٨/٢٥

هى قولهم : إنّنا نجد خيرات فى العالم وشرورا مثل القحط والغلا والوبا والأمراض

والفطن والمحن ونحو ذلك، والعقل لا يستوغ صدور هذه الشرور من المبدء الخير المحض السلام الرحيم الغنى عن العالمين، فهى من مبدء شرير غيره سموه «أهر من» واعتقدوا قدمه وأنه فاعل مستقل للشرور. وبقولهم بالقدم والاستقلال امتاز قول ارباب الشراريع بالشيطان عن مذهبهم الباطل، فإن الشيطان ليس قديما وإنه مخلوق لله تعالى وليس فاعلا مستقلا، إذ الوجود الإمكانى بالإطلاق مجعول لله تعالى. (سبزوارى ۱۱۵)

خير ۹/۲۵

الخير هو ما يطلبه الأشياء والشر هو ما تنفر عنه (هيدجى ۲۴۳).

الخير النفسى ۱۰/۲۵

أى الذاتى والحقيقى لأن كلا من الخير والشر حقيقى وإضافى، والخير الحقيقى للشيء هو وجوده وكمال وجوده بما هو وجود، والشر الحقيقى له رفع وجوده أو كمال وجوده بما هو كذلك، والخير الإضافى له ما يؤدى إلى وجوده أو كمال وجوده بما هو كذلك، وهو قد يكون عدما كرفع المانع من وجود الشيء أو كمال وجوده، والشر الإضافى هو ما يستلزم رفع وجوده أو رفع كمال وجوده من حيث كذلك وقد يكون وجودا كوجود المانع لوجود الشيء أو كماله. (هيدجى ۲۴۳)

هو أى الخير النفسى ۱۰/۲۵

اعلم إن كل واحد من الخير والشر بديهى التصور من حيث المفهوم، فمفهوم الخير هو ما يطلبه الأشياء ومفهوم الشر هو ما يتنفّر عنه الأشياء، وكل واحد منهما حقيقى وإضافى.

والخير الحقيقى للشيء الذى يعبر عنه بالخير النفسى هو وجوده فى نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده فكل وجود فهو خير بذاته لأنه حيثيته حيثية طرد العدم ورفع القوة وعين المطلوبية والمحبوبية. والشر الحقيقى للشيء هو رفع وجوده أو رفع كمال وجوده بما هو كماله.

والخير الإضافى ما يؤدى إلى الخير الحقيقى، وهو قد يكون وجودا كوجود المقتضى والشرط من اجزاء العلة لوجود المعلول وقد يكون عدما كعدم المانع من أجزائها فإنه

وإن كان شرّاً بالنسبة إلى المانع نفسه لكنّه خير بالقياس إلى وجود المعلول . والشرّ الإضافى هو ما يؤدّى إلى الشرّ الحقيقى " أعنى عدم شىء أو عدم كماله ، وهو أيضاً قد يكون وجوداً كوجود المانع بالقياس إلى عدم المعلول ، فأنّه وإن كان خيراً بالقياس إلى نفسه لكنّه شرّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول ، وقد يكون عدماً كعدم المقتضى أو الشرط ، فعدم كلّ من المقتضى والشرط شرّ حقيقى " وإضافى " معاً بالنسبة إلى نفسها وبالنسبة إلى أدائها إلى عدم المعلول ، ووجودهما خير حقيقى " من حيث نفسها وإضافى من حيث أدائها إلى وجود المعلول . وعدم المانع شرّ حقيقى " من حيث نفسه وخير إضافى من حيث أنه يؤدّى إلى وجود المعلول ، ووجوده خير حقيقى " من حيث نفسه وشرّ إضافى " من حيث أدائه إلى عدم المعلول .
(آملى ١/٥٤٤)

خير بذاته ١٠/٢٥

إذ حيثيّة الوجود طرد العدم ورفع القوة وصرّح النور والظهور وعين المطلوبة والمعشوقيّة ، الأترى أنك إذا وضعت رأس شوكة على نملة انقبضت وهربت مخافة أن يفارق معشوقها الذى هو وجودها ومقوم وجودها وقيوم حقيقتها . (سبزوارى ١١٥)

هذه المقايسة ١١/٢٥

يقتحم شرّ ما فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة . والمراد بشرّ ما هو الشرّ بمقايسة الشىء إلى ما فى عرضه وإنّما يكون فى الأشياء الكائنة الفاسدة أى الطّارية عليها الكون والفساد والإستحالة والإنقلاب وهى أبعاض العناصر لبرائة كليّاتها عن الكون والفساد فضلاً عن السّماويّات على حسب أصولهم فلا تغيير فيها ولا استحالة ولا انقلاب فيها حتّى يكون مودياً إلى تغييرها ، ومع ذلك فليس الشرّ فى الأشياء الكائنة الفاسدة كلّها وإنّما يقتحم فى بعضها ويكون الاقتحام فى بعضها أيضاً فى أوقات قليلة ، ولذلك صار الشرّ قليلاً فالشرّ فى عالم الكون والفساد أقلّ من الخير بكثير مع كون عالمها حقيراً بالنسبة إلى عالم الأفلاك كما قال المصنّف فى المتن :

بل جعل القوم اولوالفطانة عناصراً كمحجر المثانة

وعالم الأفلاك حقیر فی جنب عالم العقول الحقیر بالنسبة إلى عالم الربوبیة الذی لا اعتبار للشرّ بالنسبة إليه أصلاً لجلالته وتنزّهه عنه هذا، ولو كان عالم الكون والفساد کلّه شرّاً لكان شیئاً قليلاً بالنسبة إلى کلّ الوجود، وكيف والسّلامة فيه غالبه إذ لا يوجد هذه الشرور إلّا فی بعضها، ونحن نعلم أنّ المرض والألم وإن كانا کثیرین إلّا أنّ الصّحة والسّلامة أكثر، وبهذه يعلم أنّ الخیر غالب والشرّ نادر. (آملی ۴۵۶/۱)

فإنّ کلّ معلول ملائم لعلّة ۱۱/۲۵

لوجود السّنخية بينهما، حیث أنّ المعلول فیبىء علّته وظلّه وعكسه، وللمناسبة الذّاتية بينهما صار کلّ واحد منهما ملائماً بالنسبة إلى الآخر، فالعلّة المقتضية لوجود المعلول على نحو الإيجاب باقتضاء ذاتیّ يستحيل أن يؤدّى إلى عدمه لكي يكون شرّاً بالقياس إليه، والمعلول المقتضى لوجود العلّة لفقره الوجودی وحاجته الذّاتية يستحيل أن يكون مؤدّياً إلى عدمها لكي يكون شرّاً بالقياس إليها، فکلّ من العلّة والمعلول خیر بالقياس إلى الآخر. (آملی ۴۵۵/۱)

فی بعض الأشياء الكائنة الفاسدة ۱۳/۲۵

قیّدنا به إذ لا شرّية فی الأفلاك والفلكیات فكيف فی عالم الفعلیات والعقائیات، فإنّ الشرّ عدم ذات أو عدم کمال ذات كعدم البدن أو عدم صحّته وعدم الفاكهة أو عدم لونها وطبعها المترقبين منها ببرد وغيره ولا تنفاسد فی العالم العلوی، نعم يتحقّق النقص الإمکانی فی جمیع ما سوى الله. والنقص غیر الشرّ إلّا أن يستعمل الشرّ فيه مجازاً. وإنّما قلنا: «فی اوقات قليلة» لأنّ النّار مثلاً إذا قیس استضرار زید بها فی جسده أو ماله إلى انتفاعاته تقویماً ونکمیلاً كان كنسبة أقلّ قليل إلى ما لا یحصی كثرة فضلاً عن مقایسته إلى انتفاعات کلّ المركّبات وغيرها بها. (سبزواری ۱۱۵)

فی اوقات قليلة ۱۳/۲۵

متعلّق بـ «یقتحم». قوله «وبأنّ الشرّ» عطف على قوله بـ «تقسیم» (هیدجی ۲۴۴)

فقلنا ۱۵/۲۵

أی على الأوّل المنقول عن أرسطو، والثّانی منسوب إلى افلاطون (هیدجی ۲۴۴)

أی بحسب الاحتمال العقلى ۱۵/۲۵

قبل الرجوع بالبرهان وإلا فمعلوم أن ما هو الوجود إما خير محض أو الغالب خيره
(هیدجی ۲۴۳)

فلم يعدّ قسماً آخر ۱۸/۲۵

أى المغلوب من كلّ منهما وإلا لكانت الأقسام بحسب الاحتمال سبعة بل ثمانية لو عدّ
المساوى منهما فى كلّ جانب قسماً على حدة . (هیدجی ۲۴۴)

وجعل المقسم ۲۱/۲۵

هو الموجود أى ما يتصور ويحتمل قبل الرجوع إلى البرهان أن يدخل فى الوجود
كما قلنا: «بحسب الاحتمال العقلى» وإلا فمعلوم أن ما هو الواقع ليس إلا الخير المحض والخير
الغالب . (سبزواری ۱۱۵)

فيكون ۸/۲۶

أى ترك الخير الكثير (هیدجی ۲۴۴)

قوله من القسم المقابل ۸/۲۶

أى الذى شرّه كثير غالب على خيره . (هیدجی / ۲۴۴)

وما تماثلا ۱۰/۲۶

«الالف» فيه للإطلاق أو للتثنية وفى «ابطلا» للتثنية . (سبزواری ۱۱۶)

لزوم ذينك ۱۱/۲۶

أى ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح . (هیدجی ۲۴۴)

وجود ذين ۱۱/۲۶

أى القسمين . (هیدجی ۲۴۴)

ولم يحتج إلى دليل ۱۳/۲۶

كيف وبأدنى التفات يعلم أنه يلزم من فرض وجوده الخلف، لأنّ الوجود كما
علمت طرد العدم وعين النور والمرغوبية والخير فلم يكن ما فرض شرّاً محضاً محض الشرّ.
(سبزواری ۱۱۶)

وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ١٣/٢٦

أى مسئلة الوجود خير والشرّ عدم، فاخطأ من قدح فى حقهم بأنهم قنعوا بالأمثلة ولم يبرهنوا المسئلة مع شموخها ومهميتها فى التوحيد، والأمثلة مثل ان قالوا فى القتل قدرة القاتل ودركه وحركة يده وحدة سيفه وقبول عضو المقتول ولينه وغير ذلك من الأمور الوجودية كلها خيرات إنما الشرّ فيه عدم حيوة المقتول بل عدم تعلق روحه بجسده، والبرد المفسد للثمار من حيث أنه كيفية وجودية وقوة فعلية لها مدخلية تامة فى تنظيم العالم الكيانى ومن وسايط جود الوجود الربانى خير وقبول الثمرة واسودادها ونحوها خيرات، والشرّ عدم حلاوة الثمرة مثلاً وقس عليهما . (سبزوارى ١١٦)

وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ١٣/٢٦

أى الحكم بأنّ الوجود خير محض بالذات والشرّ بالذات هو العدم ضرورة جداً فإن كان فيها خفا، فلعدم تحقق ماهية الخير والشرّ .

اقول، دعوى الضرورة فى كون الوجود خيراً محضاً صعب جداً لمن لا يرى لمفهوم الوجود مصداقاً فى الخارج ولم يضع له حقيقة سوى المعنى المصدري والمفهوم الانتزاعي البديهي فواضح انّ الخير المطلوب لا يكون أمراً اعتبارياً كما نبّه عليه صدر المتألهين - قدس سرّه - . (هيدجى ٢٤٤)

فقد ذكر العلامة الشيرازى ١٤/٢٦

وهو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الكازروني الشافعي الملقب بالعلامة عند علماء العامة صاحب التصنيفات الكثيرة، منها: شرح حكمة الإشراق، وشرح قانون الطب، وشرح أصول ابن الحاحب، وشرح مفتاح السكّاكي، وكتّان ابوه طبيباً ففقر عليه وعلى الشمس الكاظمي، ثم سافر إلى المحقق الطوسي - قدس سرّه - فقرء عليه وبرع ثم دخل الروم فأكرمه صاحبها وولّى قضاء سيواس وملطيه وقدم الشام ثم سكن تبريز. (هيدجى ٢٤٤)

ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازي ١٤/٢٦

استدلّوا لإثبات خيرية الوجود بعبارات مختلفة قال في شرح حكمة الاشراف :
يجب أن يعلم أن الشر لا ذات له بل الشرّ عدم ذات أو عدم كمال لذات ، وما
يوجد شرّاً إنّما هو لأفضائه إلى عدم ما إذا لو كان موجوداً وما فوت شيئاً على غيره فليس شرّاً
لغيره ولا لنفسه أيضاً ، لأنّ وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ، ولو
اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشرّ ذلك العدم لاهو ، على أن اقتضاء ذلك غير
معقول فإنّ الأشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ، ويلزم من
ذلك أن الشرّ لو كان موجوداً لما كان الشرّ شرّاً وإلا لكان إمّا شرّاً لنفسه أو لغيره
وليس فليس ، والاصبع الزائد إنّما تؤخذ شرّاً لأنّها تبطل هيئة مستحسنة» انتهى .
(آملی ١/٤٥٦)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ١٧/٢٦

إشارة إلى مقالة الثنوية حيث يقولون بأنّ صانع العالم اثنان : الأوّل خالق الخير ،
والثاني خالق الشرّ ، فخالق الخير يزدان وخالق الشرّ اهرمن وهو عبارة عن ابليس لعنه الله .
وقبل الأوّل النور والثاني الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما ، واستدلّوا
عليه بأنّ الفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيراً وشريراً بالذات لأنّ ذاته إن اقتضى الخير
ينبغي أن لا يكون شريراً وإن اقتضى الشرّ ينبغي أن لا يكون خيراً . (هيدجي ٢٤٤)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن ١٧/٢٦

وهم الثنوية القائلون بوجود إلهين فاعلين فاعل الخير وفاعل الشرّ استناداً إلى أن
في العالم خيراً وشرّاً أو مبدء الخير لا يعقل أن يصدر منه الشرّ لأنّه محض الخير وصرف
السلام الرّحيم الغني عن العالمين «از مبدء خير جز نكوئی ناید» . وقالوا إنّ مبدء الخير
هو يزدان ومبدء الشرّ اهرمن ، وعن بعضهم التعبير عن مبدء الخير بالنور وعن مبدء الشرّ
بالظلمة . وقال بعضهم بقدمهما ، وعن بعضهم أن فاعل الشرّ مخلوق فاعل الخير ، وقال
بعضهم النور حيّ قادر حسّاس درّاك ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلمة ميت جاهل
عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز وانّما يقع الشرّ منه طبعاً . (آملی ١/٤٥٧)

وَأَمَّا عَلَىٰ مَشْرَبِ أَرِسْطُو ۲۰/۲۶

ويقال أنه تفاخر بهذا الدفع وذلك، لأنّ ما هو مناط الشبهة من تقسيم الوجود إلى الخير والشرّ جعله مناط الدفع ومع ذلك مشرب افلاطون أعذب كما لا يخفى^۱.

(سبزواری ۱۱۶)

لا بليق بالحكيم اهمالها ۲۱/۲۶

فالنار لا يهمل إيجادها بمجرد الشرّ القليل الذي لا يعبأ به مع تلك الخيرات التي لا تُعدّ ولا تحصى^۱، على أنّها من حيث كونها مؤدية إلى تلك الشرور القليلة مجعولة بالعرض ومن حيث كونها ملزومة للخيرات المتكاثرة مجعولة بالذات، ولذا قالوا: «انّ الشرّ مجعول في القضاء الإلهي بالعرض»، فالنار جعلت بالذات للانتفاعات المعلومة لا للاستضرار الجزئيّ إلاّ بالعرض، والوهم جعل بالذات لادراك المحبة الجزئية من الصديق والعداوة الجزئية من العدو مثلاً لا للخوف من الميت أو للخوف من عدم وصول الرزق إلاّ بالعرض وقس عليهما الباقي (سبزواری ۱۱۶)

فأيّ حاجة الى مبدء على حدة ۲۲/۲۶

على أنّ الخير ان قدر على دفع شرّ الشرير ولم يفعل لم يكن خيراً الآن الرضاء بالشرّ شرّ، وإن لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة اللوئية، وهم فرق كثيرة مختلفة في آرائهم منها المانوية والمزدكية والديسانية وغيرهم. (هیدجی ۲۴۵)

انّ الشرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ۴/۲۷

إن قلت: فعلى هذا فيعود المحذور على مسلك افلاطون، إذ يقال حينئذ الموجود الضعيف الذي له حظّ ضعيف من الوجود موجود ومجعول بالغير أزلا ليس بواجب الوجود قطعاً فحينئذ يقع السؤال في أنّه كيف صدر عن منبع الخير المحض.

قلت: هو مجعول بالعرض بمعنى أنّ له واسطة في العروض لا انّ له واسطة في الشبوت فقط وانّ المجعول بالذات هو موضوعه ويسند إليه المجعولية من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه، وهذا بخلاف مسلك الارسطو فانّه على مسلكه مجعول بالحقيقة

لا بالعرض والمجاز لكنّه صار مجموعاً حقيقة بالتّبع . (آملی ٤٥٨)

ولا شريك له مطلقاً ٨/٢٧

أى فى الوجود والإلهيّة . (هيدجى ٢٤٤)

إنّه الأحد ٩/٢٧

- ومعنى الأحد هو البسيط الذى لا يعتریه شائبة التركيب أصلاً بأقسامه الأربعة المذكورة فى الكتاب . (آملی ٤٦٠/١)

فعنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

لأنّ الجزء ينافى الكلّ فى الوجودين ومناطق الحمل هوالاتحاد فى الوجود وأيضاً ينافى اعتبارها لا بشرط . (هيدجى ٢٤٥)

فعنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

إذ المعتبر فى الحمل ملاحظة الأجزاء لا بشرط، بأن يلاحظ كلّ واحدة كأنّها عين الأخرى، ولحاظ الجزئية هو اعتبار الأجزاء بشرط لا، فلحاظ الجزئية منافية مع الحمل ولكن مع ذلك يصحّ التعبير بالأجزاء الحملية يجعل الأجزاء مشيرة إلى ذواتها المعتبرة على نحو التلا بشرط ولكنّه لا يخلو عن التكلّف، ولهذا قال بأنّ التعبير بالأجزاء الحديثة أولى ولم يقل هو الصواب . (آملی ٤٦٠/١)

أعنى المادّة والصّورة الذّاتيتين ١٧/٢٧

قد مرّ فى مباحث المهية أنّ الجنس محتاج إلى الفصل فى وجوده الخارجى والذهنى بخلاف النوع بالقياس إلى العوارض المشخّصة حيث أنّه متوقّف عليها فى وجوده الخارجى فقط. ومعنى هذه العبارة هو أنّ الجنس فى تحصيله يحتاج إلى الفصل، ومعنى كونه متحصّلاً بالفصل أنّه فى الإشارة العقلية وفى رتبة تعقّله لا يتعقّل إلّا بالفصل، فوجوده الذّهنى هو الوجود المنغمّر الفانى فى أنواعه الذّهنية، فالحيوان الجنسى مثلاً وجوده فى الذّهن هو وجوده المتّحد مع وجود الإنسان والفرس وغيرهما فى الذّهن والحيوان الملحوظ فى الذّهن منفكاً عن وجود الفصل بل من حيث هو حيوان ليس جنساً لما تحته من أنواعه بل إنّما هو نوع متحصّل من الأنواع، وإن شئت فقل أنّه بهذا التّحفظ مادّة عقلية كما أنّ الفصل

الملحوظ بالانفراد يكون صورة، إذ الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة على نحو
اللا بشرط وبشرط لا، فذات الحيوان من حيث هو لا جنس ولا مادة بل هو نوع متحصل
من الأنواع وهو باعتبار اللا بشرطية جنس وباعتبار بشرط الثلاثية مادة. (آملى ١/٤٦١)
وإما أن تعتبر في الذهن بشرط لا ١٧/٢٧

فهى الأجزاء الوجودية الذهنية، وذلك لأن الجنس وجوده منغمر في وجودات
الفصول فإن فيها عيناً أو ذهنًا، فوجوده الذهني هو الوجود المنغمر الفاني في أنواعه الذهنية
مثلاً وجود الحيوان الجنسي في الذهن هو وجوده المتحد بوجود الإنسان والفرس والبقر
وغيرها التي في الذهن، فالحيوان الملحوظ في الذهن فقط والنطاق الملحوظ فيه فقط ليسا
جنسا وفصلا إنهما مادة وصورة ذهنيّتان. (سبزوارى ١١٧)

متباينة في الوضع ١٨/٢٧

بأن يصح أن يقال في كل جزء منها : « اين هو من صاحبه ؟ » . (هيدجى ٢٤٥)

متباينة في الوضع ١٨/٢٧

المراد بالوضع هي-هنا هو الإشارة الحسية، ومعنى تباين الأجزاء كون الإشارة
بكل منها غير الإشارة إلى الآخر. (آملى ٤٦١)

اعنى المادة والصورة الخارجيتين ١٩/٢٧

على ما هو المرضى عنده من أن التركيب بينهما انضمامى خلافاً للسيد السند و
صدر المتألهين كما قال في مبحث الماهية :

إن بقول السيد السند تركيب عينية اتحادى

. (هيدجى ٢٤٥/٢٤٥)

اعنى المادة والصورة الخارجيتين ١٩/٢٧

كون المركب من المادة والصورة الخارجيتين مثالا للمركب من الأجزاء المتعددة
الوجود مبنى على كون التركيب منهما انضمامياً على حسب ما ارتضاه المصنف في مبحث
المهية خلافاً للسيد السند القائل بكونه اتحادياً وهو مختار صدر المتألهين أيضاً .
(آملى ١/٤٦١)

ثمّ أشرنا إلى البرهان ٢٠/٢٧

وحاصله أنّه لو كان الواجب تعالى مركّباً من الأجزاء فإمّا يكون أجزائه واجبة أو ممكنة أو مختلفة ، والكلّ محال . وكونه مركّباً من الأجزاء محال . أمّا استحالة الأوّل أعني كون أجزائه واجبة فلو جوه :

الأوّل ، أنّه متوقّف على تعدّد الواجب الذي ثبت استحالة ، فواحديته دليل على أحديته بمعنى عدم تركّبه من الأجزاء الواجبة .

الثاني : أنّه خلف بمعنى أنّه يلزم من فرض واجب واحد مركّب من أجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركّب بل تعدّد واجب الوجود الذي كلّ واحد منها بسيط .
الثالث ، أنّه على فرض تحقّق المركّب الحقيقيّ أيضاً يكون ذاك المركّب محتاجاً في وجوده إلى تلك الأجزاء الواجبة لتغاير وجوده مع وجوداتها ذهنياً وخارجاً كما هو الحكم بالنسبة إلى وجودي الجزء والكلّ ، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركّب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً إلى واجبات متعدّدة وهو خلف .

الرابع ، أنّه يلزم منه وجود واجب بسيط وهو أجزاء الواجب المركّب فليس الواجب بما هو واجب مركّب بل بعض واجبي الوجود مركّب وبعض منه بسيط .

وأما الثاني أعني كون الأجزاء كلّها ممكنة فلوجهين :

الأوّل ، أنّ المركّب من الممكن محتاج إليه فيكون ممكناً محتاجاً إلى الممكن فيكون أسوأ حالاً من الممكن المحتاج إلى الواجب .

الثاني ، أنّ تلك الأجزاء الممكنة إمّا موجودة بالواجب المركّب منها أو بغيره ، وكلاهما محال للزوم الدور على الأوّل حيث أنّ الواجب المركّب منها يتوقّف تحقّقه على تحقّقها ، والمفروض توقّف تحقّق الأجزاء عليه وعدم ما يتوقّف عليه الأجزاء على الثاني لاستحالة أن تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدور أو التسلسل وعدم واجب آخر حتّى يكون هو الموقوف عليه .

وأما الثالث ، أعني كون الأجزاء مختلفة في الوجوب والإمكان فللزوم محذور

کونها واجباً فی الواجب منها وممكناً فی الممكن منها . (آملی ۱/۴۶۳)

لم یکن بینهما تلازم ۳/۲۸

جواب «إذا فرض» . (هیدجی ۲۴۶)

وهذا ما ادّعیناه من التلازم

وهو تعدّد الواجب . (هیدجی ۳۴۶)

هذا إذا كانت حدیّة تحلیلیّة ۶/۲۸

وهذا أيضاً محذور شدید بل الحاجة فی مرتبة قوام الذّات أمحل من الحاجة فی مرتبة خارجة منه ، فلا وجه لقول المحقّق اللاهیجی انّه لا یلزم الحاجة علی فرض وجود الأجزاء الحملیّة لاتّحاد الجنس والفصل وجوداً مع أنّ مرتبة التّقرّر متقدّمة عنده علی مرتبة الوجود بالتّجوهر . (سبزواری ۱۱۷)

وذلك محذور آخر ۶/۲۸

أی لزوم احتیاج الواجب ودلیل آخر علی بساطته تعالیٰ هو أنّ الواجب قد علمت أنّه حقيقة انیّة محضة فلا ماهیّة له ، وكلّ ما لا ماهیّة له لاجزاء له لاذهنا ولا خارجاً . وأيضاً لو كان للواجب أجزاء حدیّة عقلیّة فلا یخلو إمّا أن یكون جمیعها أو بعض منها حقيقة الوجود أو لیس كذلك ، وعلى التقادیر یمتنع الحمل وذلك خرق الفرض . (هیدجی ۲۴۶)

علی وجه آخر ۱۰/۲۸

بأن یفرض الواجب انّه غنیّ كما فرض فی الصّورة الأولى أنّه واحد .

(هیدجی ۲۴۶)

كلّ ما فی الشّهادة ۵/۲۹

که بوخومدور بوسوزده شبهة وریب
كلّها آیه لما فی الغیب . (هیدجی ۲۴۶)

كما قلت: بلور أول عالم وشهادات وغیب
كلّها فی الشّهود من صور

بالسّلب والثبوت ۱۰/۲۹

فی الأسفار: الصّفة إمّا إيجابیّة ثبوتیّة أو سلبیّة تقدیسیّة وقد عبّر الكتاب عن هاتین بقوله: «تبارک اسم ربّک ذی الجلال والاکرام» فصفة الجلال ما جلّت ذاته من مشابهة الغیر ، وصفة الاکرام ما تکرّمت ذاته بها وتجمّلت ، والاوی سلوب عن

النقائص والأعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى^۱. والثانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحياة وإضافية كالخالقية والرزاقية والتقدم والعلية. وجميع الحقيقيات يرجع إلى وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد، وجميع الإضافيات يرجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيومية، هكذا حقق المقام وإلا فيؤدى إلى انشلام الوحدة وتطرق الكثرة إلى ذاته الأحدية تعالى^۱ عَن ذَٰلِكَ عَلُّوْا كَبِيرًا. (هيدجى ۲۴۶)

ويقال لنعوته السلبية صفات الجلال ۱۱/۲۹

لتجليله بأنه المرفع عن التركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة بل المهيّة والنقص حيث يقال أنه ليس بمركّب وليس بجوهر. وليس بعرض وليس بجسم وليس له مهيّة، وبالجملة ليس له نقص بوجه من الوجوه. وأمّا الثبوتية فهي لكونها وجودية جماله، فجلاله تعالى^۱ علمه وقدرته وغيرهما، وبالجملة هو الحىّ العليم المريد القدير السميع البصير المتكلم.

وهذه أئمة الأسماء الحسنی عند العرفاء ويعنون لكل من الصفات السبع التي هي مبادئها فصل ويبحث عنها في علم الكلام أيضاً. (سبزواری ۱۱۷)

ونحوها ۱۶/۲۹

كمجبة ذاته لذاته وإرادة ذاته لذاته وعشق ذاته ونورية ذاته لذاته.

(سبزواری ۱۱۷)

بالمعنى الاعم ۱/۳۰

أى حامل القوة محلاً كان أو موضوعاً أو متعلقاً. (سبزواری ۱۱۷)

لزم كون الذات نسبة اعتبارية ۸/۳۰

إذا المفروض أن الصفة الإضافية المحضة محض الإضافة وهي نسبة اعتبارية عين الذات والذات عينها فظهرت الملازمة، وبطلان السلازم أظهر. وإنما كانت مع اعتباريتها صفة زائدة إذ يصفه العقل بها كما إن الأبوة مع كونها نسبة اعتبارية يوصف زيد بها بل يوصف بالكلية والنوعية ونحوهما باعتبار ذاته وذاتية المشتركتين مع كونها من المعقولات الثانية. (سبزواری ۱۱۷)

لكن مباديها ٩/٣٠

إشارة إلى ما قاله الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول إنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له إضافة واحدة هي المبدئية بصحح جميع الإضافات كالرأزيّة والمصوريّة ونحوهما ولا سلب فيه كذلك ؛ بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان فإنه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية والمدرية عنه وإن كانت السلب لا تنكّر عن كلّ حال . (هيدجى ٢٤٧)

لقومية ٩/٣٠

القيومية في اصطلاح الحكماء تستعمل بمعنيين : أحدهما مبالغة القيام بالذات ، وثانيها المقومية الوجودية العينية وهذا هو المراد ههنا . (سبزوارى ١١٨)

وهما ليسا مسلوبين عنه ١٦/٣٠

أى سنخ الوجود مثلاً ليس مسلوباً ، وأمّا الوجود المحدود بما هو محدود فهو مسلوب كما قلنا بعد ذلك وذلك الحدّ وأمّا سنخ الوجود وأصل الكمال فلو سلب عنه لزم التركيب فى ذاته من الوجود والعدم والكمال بخلاف سلب السلب فإنه إثبات ولا ينافى البساطة . (سبزوارى ١١٨)

يعنى سلوبه تعالى يرجع ١٩/٣٠

فلو اعتقد أنه تعالى ليس بمحتاج أوليس بناقص لكفى فى المعرفة بسلوبه كما فى إضافاته وثبوتياته ، لكن ابن المعرفة التفصيليّة من الإجمالية «وكلّ ميسّر لما خلق له» . (سبزوارى ١١٨)

هى الوجوب ٢١/٣٠

إن قلت : الوجوب ليس صفة إذ الوجوب الذاتى ذاته . قلت : صفتية آية صفة كانت باعتبار مفهومها لا باعتبار وجودها الذى هو وجود ذاته ، فذاته تعالى هو الوجود البحت البسيط كما قلنا والوجوب إلى الوجود الشديد الغير المتناهى ، فالوجوب باعتبار العنوان وأنه تعيّن فى الوجود البحت صفة واعتبار الوجود

سابق على اعتبار الوجوب . (سبزواری ١١٨))

الغير المتناهي عدة ٢٢/٣٠

أى فى عدة الآثار والأفعال . (هيدجى ٢٤٧)

إذا ذاته مطابق للحمل ١/٣١

قال صدر المتألهين فى موضع من الأسفار إن معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات ، لا بأن يكون فى اتصافه بشيء منها مفتقر إلى عروض هيئة كما فى حمل الأبيض على الجسم ، ولا إلى معنى سلبى كحمل الأعمى على الإنسان ، أو معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء ، أو تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع ، أو تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيات الممكنات . (هيدجى ٢٤٧)

بيانه ان ذاته تعالى لا بد أن يكون بذاته ٢/٣١

إشارة إلى أن معنى قولنا : « ذاته مطابق للحمل » أنه « ينبغى أن يكون ذاته ... »
أولى أن معنى عينية الصفات للذات أن ذاته بذاته بلاحيثية تقييدية وتعليلية مصداق
لحمل مفاهيم الصفات لا أن مفاهيمها عين الذات ولا أن اتحاد الصفة معه كاتحاد
موجودين (سبزواری ١١٨)

كان الخلو إمكانا ٥/٣١

جوب « لو » . (هيدجى ٢٤٧)

والامكان إن كان ٥/٣١

إبطال لللازم لأن الإمكان إن كان ذاتياً فموضوعه الماهية ، وإن كان استعدادياً
فموضوعه المادة ، وليس له تعالى ماهية ولا مادة ، وقد سبق أن عروض الإمكان للماهية
بتحليل من العقل وتعمّله حيث يلاحظها مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود والعدم فيصفها
بسلب الضرورتين ، وأما عند اعتبارهما فمحفوفة بالضرورتين أو الامتناعين . (هيدجى ٢٤٧)
لكن لا ماهية للواجب ٥/٣١

لأنّ کلّ ذی ماهیّة معلول . (هیدجی ۲۴۸)

موضوعه الامر الواقعی ۷/۳۱

لا التعمّل التحلیلی لأنّ الاستعداد من الأمور المتحقّقة فی الأعیان لابدّ من محلّ

موجود . (هیدجی ۲۴۸)

وحامله مادّة ۷/۳۱

الّتی جهة القبول راجعة إليها دائماً . (هیدجی ۲۴۸)

لکونه بسیطاً ۱۳/۳۱

إن قلت: أليس فيه تعالیٰ حیثیّة الذّات غیر حیثیّة سلب الصّفات منه تعالیٰ وهما غیر الحیثیّة الحاصلة من الإضافات فكیف یكون بسیطاً من كلّ الوجوه ؟ .

قلت: أمّا سمعت أن لا إضافة إلّا واحدة وهی القیومیّة الوجودیّة ولا سلوب فيه إلّا سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الاحتیاج الّذی هو معنی سلبيّ، أيضاً فسلب السلب إثبات فصارت الصّفات مطلقاً منحصرة فی الثبوتیّة الّتی عين ذاته البسيط فهو فی غاية البساطة . (هیدجی ۲۴۹)

كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوفة بها ۱۶/۳۱
كما قلت :

بدان آنچه نیکو و زیباستی	سراسر در او هست بی کاستی
همانا میندار افزودگی	گمانت نباشد در او جز یکسی
در این کیش چون خار در گلشن اند	گروهی که رای جدائی زنند

أعنی الاشاعة . (هیدجی ۲۴۸)

لا مفهوماً ۱۷/۳۱

كما ظنّ كثير من العقلاء انّ معنی كون صفاته تعالیٰ عين ذاته هو انّ معانيها و مفهوماتها ليست متغایرة بل كلّها ترجع إلى معنی واحد ، ويفهم من كلّ منها ما يفهم من الآخر ، فلا فائدة فی إطلاق شيء منها بعد إطلاق احدهما ، وهذا ظاهر الفساد و مؤدّ إلى التّعطیل والإلحاد . (هیدجی ۲۴۸)

حتى تكون الفاظاً مترادفة وهو باطل ١٧/٣١

وذلك لأن مفاهيم تلك الصفات معلومة بحسب اللغة والعرف العام والخاص وكنه ذاته تعالى غير معلوم فلا يكون المفهوم منها عين المفهوم من الذات ، ضرورة أن المعلوم مغاير مع غير المعلوم ، وإنه لو كانت مترادفة مع الذات للزم أن يكون حملها على الذات أولياء غير مفيد مع أنه شايع مفيد ، وأن يفهم من حمل أحدها على الذات ما يفهم من حمل الأخرى عليه مع أنه ليس كذلك ، وأن يكون الاعتقاد بثبوت إحديها له تعالى عين الاعتقاد بثبوت ما عداها مما يرادفها وهو ضروري البطلان ، فمن بطلان التوالى بأسرها يستكشف بطلان المقدم وهو ترادفها بحسب المفهوم . (آملی ١ / ٤٦٨)

هذا تنظير للمقام ١٨/٣١

أى لمقام جواز انتزاع مفاهيم متخالفة عن ذات واحدة . (سبزوارى ١١٩)

ولا يمكنك أن تقول ٢/٣٢

فى الجواب إننى وإن كنت واحداً بالشخص والغدد إلا أنلى جهات كثيرة وحيثيات عديدة كالجوهرية والجسمية والحس والنطق وغيرهما فلا يكون مصداق المفاهيم واحداً . (هيدجى ٢٤٨)

من جهة واحدة ٦/٣٢

إذلا جهة أخرى فيه لفرضه واحداً بسيطاً . (هيدجى ٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

يعنى الوجود المحض المجرد عن المجالى والمظاهر أى الوجود بشرط لا . (هيدجى

٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

المراد بصرف الكون هو صرف الوجود المعبر عنه بالوجود بشرط لا الذى هو الحق - جل شأنه - ، والمراد بكونه ظاهراً بذاته ان اضافته إلى الظهور بيانية بمعنى أنه ذات هو عين الظهور لا أنه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هو شيئاً والظهور الثابت له شيئاً آخر طارياً عليه فهو حينئذ ظهور . ولما كان قائماً بذاته فهو ظاهر كما ان البياض لو كان

قائماً بذاته كان أبيض . وإنما قيّد ابيضية البياض بكونه قائماً بذاته لاشتراط كون الشئ نعتاً لنفسه على قيامه بذاته فإنه لو كان قائماً بغيره لكان حاصلًا لغيره لا لنفسه ، فيكون حينئذ نعتاً لغيره الحاصل له لا لنفسه . (آملى ١/٤٦٩)

لو كان قائماً بذاته ١٠/٣٢

إشارة إلى جواز كون الشئ نعتاً لنفسه إنما هو على تقدير قيامه بذاته ، فلو كان قيامه بغيره لكان نعتاً للغير وحاصلاً له لا لنفسه . (هيدجى ٢٤٩)

إلا ان شعاع النور المعنوى ١٤/٣٢

المراد بالأنوار القاهرة هو العقول وبالأنوار الاسفهبديّة هو النفوس الناطقة العلوية وغيرها . وفي قوله : «وهي حيّة عالمة ناطقة» إشارة إلى البرهان على كون إفاضة النور المعنوى من الوجود بالشعور والمشيّة وذلك لأنّ المفاض منه إذا كان حياً عالماً ناطقاً فالمفيض يجب أن يكون كذلك بالطريق الأولى وإلا يلزم أن يكون معطى الشئ فاقده ، وإذا ثبت أنّه فيأض بالشعور والمشيّة فقد ثبت أنّه قادر لأنّ القدرة هي الإفاضة بالشعور والمشيّة . (آملى ١/٤٦٩)

إلى الأنوار العرضيّة ١٥/٣٢

بسكون الرّاء . (هيدجى ٢٤٩)

بخلاف العرضى ١٥/٣٢

بفتح الرّاء . (هيدجى ٢٤٩)

والحيّ درآكاً وفعلاً ١٦/٣٢

أى الحيّ هو الدّراك الفعّال بمعنى القدر المشترك بين الدّراك بالدّرك التّلمسى الانفعالى كما فى الخراطين وهو أنزل مراتب الأحياء وبين الدّراك بالعلم الحضورى الفعلى وهو أعلى مراتبهم ، وكذا بين الفعّال بنحو الحركة الإرادية كما فى الأنزل وبين الفعّال بنحو الإبداع كما فى الأعلى . (سبزوارى ١١٩)

والحيّ درآكاً وفعلاً بدا ١٦/٣٢

أى الحى كما ذكره فى الحاشية هو الدَّرَاكُ الفَعَّالُ لكنَّ الدَّرَاكُ بالمعنى القدر المشترك بين الدرك التَّمَسُّى الانفعالى كما فى أنزل مراتب الحيوان كالخراطين التى ليست حيوانيتها إلا بالدَّرَكِ التَّمَسُّى فحسب وبين الدَّرَكِ بالعلم الحضورى الفَعْلَى وهو أعلى مراتب الإدراك. والفَعَّالُ بالمعنى القدر المشترك بين الفاعل بنحو الحركة الإرادية كما فى أنزل مراتب الفاعلين وبين الفَعَّالِ بنحو الإبداع كما فى الأعلى منها. أمّا أنَّ صرف الوجود درَاكٌ فلظهور ذاته لذاته لما عرفت من كونه ظهوراً وظاهراً. وأمّا أنه فعَّالٌ فلكون إفاضة الشَّعَاعِ لازمة له لكونه نوراً والنور فيّاض بالذَّاتِ. وقال صدر المتألّهين - قدس سرّه - أنّه درَاكٌ أى مدرك لما يفعلُه، وفَعَّالٌ أى فاعل لما يدركه، وكلّ مدرك فعَّالٌ لما يدركه، وكلّ فاعل درَاكٌ لما يفعلُه. (آملی ١/٤٧٠)

لأنّ العلم انكشاف الأشياء ١٩/٣٢

هذا تعريف مطلق العلم الجامع بين الحضورى والحصولى إلا أنَّ الحضورى هو انكشاف الشَّيْءِ وظهوره بنفسه بين يدي العالم وله أنحاء، وأشدّ أنحائه علم المجرّد القائم لذاته بذاته الذى هو عبارة عن عدم اغتيال ذاته عن ذاته، والحصولى هو انكشاف الشَّيْءِ وظهوره بصورته لدى العالم. (آملی ١/٤٢٩)

فهو أى النور الحقيقى والهويّة الصّرفة ٢٠/٣٢

وهو الوجود الصّرف والمأخوذ على نحو بشرط لا والمجرّد عن جميع المجالى وهو علم لكونه ظهوراً وظاهراً لنفسه. (آملی ١/٤٧٠)

والهويّة الصّرفة ٢٠*/٣٢

إشارة إلى أنَّ المراد بـ«هو» ما اصطلاح عليه أهل المعرفة أنّهم يعبّرون عن المسمّى وغيب الغيوب والحضرة الأحديّة. (هيدجى ٢٤٩)

وقس على صحّة كونه ٢١/٣٢

الضمير راجع إلى الـ«هو». (هيدجى ٢٤٩)

سائر الأوصاف له ٢١/٣٢

أى الأوصاف التى للـ«هو» . (هيدجى ۲۴۹)

وقس على صحة كونه ۲۱/۳۲

ضمير كونه يرجع إلى «هو» الذى ذكر فى المتن وهو اسم للنور الحقيقى والوجود
الصّرف . (آملى ۱/۴۷۰)

لهذا الأوصاف ۲۱/۳۲

أى للأوصاف المذكورة من القدرة والحياة والعلم . (آملى ۱/۴۷۱)

فالإرادة هى الرضا بالمراد ۲۲/۳۲

كما سيأتى عند قول المصنف :

رضائه بالذات بالفعل رضا وذا الرضا لإرادة لمن قضى^۱

فإرادته تعالى عين رضاه بفعله الذى هو عين رضائه بذاته الذى هو عين ذاته، و
عشقه بذاته أيضاً مستتبع لعشقه بآثاره من حيث كونها آثاره، إذ الحب بالشئ لا ينفك
عن الحب بآثاره من حيث هى آثاره وعشقه بذاته عين ذاته . (آملى ۱/۴۷۱)

والعشق بذاته ۲۲/۳۲

لأنه عين العلم والخبرة والطلب كما أنه من حيث كونه عين الخير ومحض الحسن
والبهاء عين المعشوقية والمطلوبية . (سبزوارى ۱۱۹)

والوجود الذى هو المعروفية ۲۳/۳۲

مراده - قدس سره - انّ للتكلم كسائر صفاته مرتبتان :

الأولى^۱، التكلم الذاتى أعنى ما يكون كلامه عين ذاته وفى مرتبة ذاته لكون ذاته
تعالى أعنى المكنون الغيبى والسرّ المصون المعبر عنه بالوجود بشرط لا إظهاراً وإعراباً
بذاته لذاته، والتكلم على ما قاله هو الإعراب عمّا فى الضمير وهو فى مرتبة ذاته دالّ على ذاته
لذاته كما دلّ عليه : «يا من دلّ على ذاته بذاته» وقوله تعالى : «شهد الله أنّه لا إله الا هو» .
الثانية، التكلم الفعلى أعنى إظهار فعله الذى هو الوجود المنبسط عن ذاته وإعرابه عنه،
إذ فعله الذى هو الوجود المنبسط عين المعروفة لا ذات ثبت له المعروفة (آملى ۱/۴۷۱)

والوجود الذي هو المعروفية ٢٣/٣٢

إقتباس عن الحديث القدسي: «كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف»، وكيف لا يكون معروفية ذلك الوجود ظهور الله ونور الله. (سبزواري ١١٩)

وهو التكلّم الذاتى ٢/٣٣

أى الذى يكون الكلام فيه عين الذات والدّال عين المدلول كما قال (ص): «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ». (هيدجى ٢٤٩)

فاجعله مقياسا لما ذكره ٢/٣٣

كالسمع والبصر والإدراك والأحديّة والواحدية والصّمدية وغيرها. ولما كان عينية الحيوة والعلم والنورية والإدراك والقدرة والإرادة والعشق وغيرها من الكمالات للوجود على حسبه مطلباً شامخاً فى نفسه ومع هذا موقوفاً عليه لعينية صفات الواجب تعالى لذاته نذكر لك بيانا شافيا، وإن كان المطلب ذوقيا عيانيا، وابن البيان من العيان؟، إلا أن كسر سورة استبعادك ممكن سيمّا بهذا البيان الوثيق الأنيق، «والله يهتدى إلى سواء الطريق» وهو أنه إذا القيت إليك العينية المذكورة لا يذهب ذهنك إلى الوجود البديهيّ العنوانى كما فهم الامام الرازى من قول الحكماء أن الواجب هو الوجود، فاعترض بأن الوجود معلوم بالبديهة وذاته تعالى غير معلومة وليذهب إلى المعنوي ولكن لا تنقف فى وجود هذا العالم وصورة الطبيعىة ولا فى وجود عالم المثال وصورة المجردة تجردا برزخيا بل اطلع إلى وجود عالم الأمر ولا اقل من الأرواح المضافة والنفوس الناطقة، فحينئذ ترى وجود النفس سيمّا إن قلنا لامهية لها عين الحيوة والعلم والإرادة والعشق والنورية والقدرة وغيرها من الكمالات، فإن علمها بذاتها حضوريّ فهى علم قائم بذاته وعالم ومعلوم لذاتها. وأيضاً نفس الحياة القائمة بذاتها وهى الحية الحقيقية والبدن حى بالعرض وهى إرادة ومحبة وعشق بذاتها لذاتها بحيث يكون إرادتها ومحبتها وعشقها لأى شىء كان بتبعية إرادتها ومحبتها وعشقها ذاتها، ونور حقيقى كما سمّوها نورا اسفهدا وقدرة على البدن وقواه وتديرها. فلو قلت بدل قولك أن النفس متعلقة بالبدن الطبيعى والمثال علم متعلق أو عشق متعلق

أوإرادة متعلّقة صدقت ، وإذا رقيت بذهنك إلى الأرواح المرسلة وصاحب الأمر و
الخلق كان الأمر أوضح ، وحينئذ صدقت وأذعنت بأن الوجود أينما تحقق ولوفى عالم الفرق
وفرّق الفرق يدور معه تلك الكمالات بحسبه ، فلما كان الوجود في العالم المادّي كلّاً ووجود
لغلبة الضعف كان الحيوة والعلم ونحوهما كلا علم ولا حيوة وهكذا . (سبزواری ۱۱۹)

فاجعله مقياساً ۲/۳۳

يعني فاجعل ما ذكرناه مقياساً لما لم نذكره من صفاته في صدقه على صرف الوجود
بذاته . (هیدجی ۲۴۹)

ولذلك ترى العرفاء ۲/۳۳

أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسامه يطلقون الاسم على نفس الوجود
لاعلى اللفظ بل الألفاظ كالعالم والقادر ونحوهما إنّما هي أسماء الأسماء في اصطلاحهم .
إعلم أنّ الفرق بين الاسم والصفة عندهم هو أنّ الذات المأخوذة مع كلّ من المعاني
الكمالية يقال لها الاسم ونفس ذلك المعنى هو الصفة . (هیدجی ۲۵۰)

ولذلك ترى العرفاء ۲/۳۳

هذا من تمّة البحث عن التكلّم ولا ربط له بقوله : « فاجعله مقياساً لما لم نذكره »
أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسام الكلام يطلقون العرفاء الاسم على نفس
الوجود الذي هو المسمّى لا على لفظه الذي هو الاسم ، فالاسم عندهم هو المسمّى لكن ملحوظاً
مع تعيين من التعيّنات الكمالية . فالقادر هو الوجود مع تعيينه بتعيين القدرة وهكذا ،
فالوجود المتعين بتعيين العلم عندهم اسم والمتعين بتعيين القدرة اسم آخر وهكذا . وأمّا
كلمة العالم والقادر ونحوهما فهي اسم للاسم والمسمّى عندهم هو الوجود الصّرف ملحوظاً
بلا تعيين اصلاً . (آملی ۴۷۲/۱)

والاشعري ۷/۳۳

قال ابوالحسن شيخ الأشاعرة إنّ لله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة
والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر ، وبطلانه واضح لأنّ هذه إن كانت واجبة

لذواتها لزم تعدّد الواجب وقد مرّ بطلانه، وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لزم أن يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل كما مرّ، فظهر بطلان قول التفتازاني في شرح العقائد النّسفيّة: «ولا استحالة في تعدّد الصّفات القديمة وإنّما المستحيل تعدّد الذّوات القديمة». (هيدجي ٢٥٠)

وإلزامهم بالقدماء الثّمانية مشهور ٨/٣٣

والأشاعرة يجيبون عنه تارة بأنّ الممتنع هو الذّوات القديمة المتعدّدة لا الصّفات القديمة، وأخرى بأنّ صفاته تعالى لا هو ولا غيره فلا يلزم من قدمها قدم ما يغيره .
(آملی ٤٨٢/٣)

أى ذاتة نائية مناب الصّفات ٩/٣٣

فالعالم مثلا يترتب عليه الإحكام والإتقان ، ولذا استدلّ بهما عليه في التجريد حيث يقول : « والإحكام والإتقان واستناد كل شيء إليه دلائل العلم ، وهما أى الإحكام والإتقان مرتبان على ذاته تعالى من غير أن تكون فيه صفة العلم ، فذاته تعالى تقوم مقام العلم ، وحدوث العالم مثلا المترتب على القدرة مترتب على ذاته تعالى من غير أن تكون له صفة موسومة بالقدرة ، ومختارية الفعل المترتبة على العلم والمشية والقدرة مترتبة على نفس ذاته بلا واسطة علم ومشية وقدرة وهكذا في سائر الصّفات » . (آملی ٤٧٢/١)

وبالحقيقة هم نافون للصّفات ١١/٣٣

وإطلاقها عليه تعالى مجاز لاحقيقة ، والقول بالتشبيه خير من هذا التّعطيل وعندنا صفاته الذّاتية حقّ الصّفة وإطلاق الصّفة على الذّاتى شايع عندهم فيقال على المهيّات إنّها صفات ذاتية للوجودات الخاصّة. والمتكلمون أيضاً يطلقون الصّفة النّفسية على مهية الشّيء ، والمنطقيون أيضاً يطلقون الوصف العنوانى على ذات الموضوع وجزئه وعارضه . (سبزواری ١٢٠)

وبالحقيقة هم نافون للصّفات ١١/٣٣

لكون سلب تلك الصّفات حينئذ عنه تعالى بالحقيقة واتّصافه بها بالمجاز، وقياس ذلك ما إذا رفع طبيب الحرارة الغربية عن مزاج محرور المزاج ببارد مبرّد، أو مؤمن بدعاء

مستجاب، أو ولیّ بهمة عالية التي يخلق بها ما يشاء بإذن الله، فكلّ من المبرّد والدّعاء والهمّة فاعل للتبريد في المزاج لكن مع اتّصاف المبرّد بكونه مبرّدا دون الدّعاء والهمّة، فالدّعاء مثلاً يفعل التبريد بنفس ذاته من غير أن يكون فيه صفة المبرّدية بخلاف البارد المبرّد، والبرودة مسلووبة عن الدّعاء والهمّة وإن كان فعل التبريد حاصلًا منهما على أتمّ ما يمكن أن يكون لمشابهتهما في الفعل بمشيئة الله سبحانه الذي «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» دون الفاعل الطّبيعيّ. (آملی ۱/ ۴۷۳)

ولم يتفطنوا أنّ حقيقة كلّ صفة هي الوجود ۱۲/۳۳

وذلك لما حقّق في طريقة الإشراف من أنّ الوجود أعني به مصداقه وما يحكي عنه عنوانه الذي هو عين منشأية الآثار بنفس حقيقته البسيطة وذاته الوحيدة، يصدق عليه عناوين متعدّدة كعنوان الوجود أعني الوجود المصدريّ العامّ البديهيّ العنواني، وعنوان النور والعلم والقدرة الحيوة والمشيئة والإرادة والمحبة والعشق وغيرها من صفات الكمال. أمّا صدق عنوان الوجود عليه فظاهر بعد فرض كونه مصداقه وحقيقته، وأمّا صدق عنوان النور عليه فلأنّ مفهوم النور عبارة عن الظاهر بذاته والمظهر لغيره كما في النور الحسّي حيث أنّه نور لمكان كونه ظاهراً بذاته ومظهراً للأشياء التي المستنيرة به، والوجود الحقيقي أعني به مصداق الوجود وحقيقته ظاهر بذاته أي يكون ذاته وجوداً ومظهراً للمهيئات المتغيرة من الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات، والمهيئات الجبروتية أعني الموجودة في عالم العقول المعبر عنه بعالم الجبروت والملكوّية والناسوتية وهكذا في سائر الصفات. ولما كان الوجود في كلّ شيء عين العلم والقدرة والحيوة ونحوها وكانت الوجودات متفاوتة متفاضلة فلا جرم تكون تلك الصفات التي في كلّ وجود عينه متفاوتة. فكما أنّ مرتبة من الوجود هو الوجود المفهوميّ العامّ البديهيّ، ومرتبة منه هو مصداقه الذي هو الوجود الرّابط الذي يكون وجوداً في غيره لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الرّابط الذي هو وجود في نفسه لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الجوهری الذي هو وجود في نفسه لنفسه بغيره، ومرتبة منه الوجود الواجبيّ تعالى الذي هو وجود في نفسه لنفسه بنفسه،

فكذلك العلم يكون ذات مراتب، فترتبة منه هو العلم المصدريّ النسبي، ومرتبة منه هو العلم الواجبي الذي هو نفس حقيقة الواجب تعالى، فكما ان حقيقة تعالى وجود بالذات فكذلك علم بالذات وهكذا سائر الصفات .

اقول: يمكن ان يكون الخلاف بين المعتزلة والحكماء لفظياً حيث ان المعتزلة ينفون الصفات القائمة بالغير عنه تعالى في مقابل الاشاعرة . ومرادهم بنبابة الذات عن الصفات هو كون الذات بنفس ذاته، بلا علم زائد على ذاته علماً، وبلا قدرة زائدة قادراً وهكذا وهذا عين ما يقوله الحكماء من العينية (آملی ١/٤٧٥)

ونعمة الحدوث ١٧/٣٣

ولعلّ الدّاعى لهم على هذا تصحيح حدوث العالم باعتقادهم الفاسد، فإنه إذا كانت إرادته النافذة وقدرته الفعّالة وعلمه الفعليّ قديمة كان العالم قديماً، ولم يعلموا أنّ الحدوث والتجدّد ذاتيّ للعالم الطّبيعيّ، والأشاعرة يقولون بقدّم الإرادة والقدرة وبحدوث تعلّقهما . (سبزواری ١٢٠)

في الطنبور ١٧/٣٣

متعلّق بقوله: «قد زادها» وفيه تلميح إلى المثل السائر في العرب وهو قولهم: «فلان» زاد في الطنبور نعمة أخرى» يضرب لمن أحدث شيئاً جديداً . (هيدجی ٢٥٠)

نعمة الحدوث في الطنبور ١٧/٣٣

المنسوب إلى الكرامية وهم طائفة من الأشاعرة منسوبون إلى الكرام بفتح الكاف والتشديد والدّأبي عبد الله المشبه الذي أطلق اسم الجوهر عليه تعالى وقال: «إنّ سبحانه استقرّ على العرش، وإنّ صفاته الزائدة على ذاته تعالى حادثة» ولعلّ وجه ذهابهم إلى حدوث صفاته تعالى امران: أحدهما الفرار عن الالتزام بالقدماء الثمانية كما التزموا بها غيرهم من الأشاعرة . وثانيهما تصحيح حدوث العالم إذ مع قدّم صفاته تعالى من العلم والقدرة والإرادة يلزم إمّا قدّم العالم أو الالتزام بتخلّف العلّة عن المعلول وهذا بخلاف ماذا كانت حادثة، ولا يخفى أنّ فطرة العقل آبية عن تصحيح ما قالوه وذلك لزوم خلل الذات

عن الکمال والجمال فی مرتبة عروضهما علیه تعالی مضافاً إلى لزوم خلّوه عن مرتبة الذّات الّذی یلزم علی القائلین بزيادة الصّفات القديمة علی ذاته ، ومعلوم انّ ذاته تعالیّ لیس بحیث لم یکن عالماً فیصیر عالماً أو لم یکن قادراً فیصیر قادراً ثمّ یسئل عن منشأ علمه فهل هو ذاته أو غیره ، فعلى الأول یلزم قدم علمه بقديم منشأه ، وعلى الثانی فیکون علمه تعالیّ معلولاً للغير ، ثمّ ما ذاك الغير الّذی یكون منشأ لعلمه هل هو مخلوق له أو غیره ، ثمّ یلزم من قولهم کون الذّات محلاً للحوادث تعالیّ عن ذلك . وأما تصحیح حدوث العالم فعند سائر الأشاعرة بحدوث تعلق صفاته القديمة بإرادته تعالیّ مثلاً قديمة لكن تعلقها بالمراد حادثة ، وعند الحكماء بالحدوث التجددی الذّاتی للعالم الطّبیعی كما هو مسلك صدر المتألّهین ، أو بالحدوث الدّهري ، أو السّرمديّ كما هو طريقة السّید الدّاماد ، أو بالحدوث الاسمیّ كما هو مشرب المصنّف علی ما تقدّم فی مبحث الحدوث . (آملی ۱/ ۴۷۶)

للكرامیّة ۱۹/۳۳

قال الفاضل رمضان افندی فی شرحه علی شرح العقائد النّسفیّة : «الکرامیّة بتخفیف الرّاء وتشدید الیاء منسوب إلى الکرام علی وزن خدام وهو رجل کان فی زمن السّلطان محمود ابن سبکتکین» وفی القاموس : «محمّد ابن الکرام کشداد إمام الکرامیّة» . (هیدجی ۲۵۰)

ثمّ أشرنا إلى تزيف هذا المذهب ۲۱/۳۳

أی مذهب الکرامیّة . (آملی ۱/ ۴۷۶)

فواجب الوجود من جمیع جهاته ۲۱/۳۳

إذ کلّ ما یمكن له بالإمكان العام یجب وجوده له وإلاّ لکان له حالة منتظرة فلا یكون ذاته كافية فیما له من الصّفات . . (هیدجی ۲۵۰)

فواجب الوجود من جمیع جهاته ۲۱/۳۳

وذلك لأنّ ما یمكن أن یكون له بالإمكان العام یسلب ضرورة العدم یجب أن یكون مع إثبات الضّرورة فی طرف الوجود وإلاّ فلو کان فی ضمن الإمكان الخاص لم

يكن ذاته كافية في ثبوت ما يمكن أن يكون له فيكون له للاحالة حالة منتظرة فلا يكون واجب الوجود بالذات، فكما يكون هو واجب الوجود بالذات يكون واجب العلم والقدرة والإرادة . (آمل ١/٤٧٦)

وليس هذا تزيفاً لمذهب الإشعري ١/٣٤

وذلك لأنّ الأشعريّ يقول بقدّم الصفّات والصفّات القديمة يمكن أن تكون مستندة إلى نفس الذات فيكون عليه واجب الوجود بذاته واجب الوجود في صفاته، بمعنى أنّ صفاته من ذاته وإن كانت زائدة على ذاته، وهذا بخلاف ما لوقيل بحدوث صفاته فإنّ الذات القديمة حينئذ غير كافية في حدوثها وإلا يلزم إمّا حدوث الذات أو قدّم الصفّات، ولا محالة يجب أن يكون أمراً آخر وراء الذات سبباً لحدوثها لكي تتخلّف عن الذات بتخلّفه كما يجب في ربط كلّ حادث بالقديم فلا يكون نفس الذات وحدها سبباً لحدوثها فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات . (آمل ١/٤٧٦)

لقوله بقدّمها ٢/٣٤

وكلّ قديم واجب وإلا فكلّ ممكن حادث فهما متساويان في الصدق .

(هيدجي ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

كيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واهب كمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيد أكرم من المفيد. وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته التي هو وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصّور العلميّة والمفيض لكلّ شيء أوفى بكلّ كمال غير متكثّر لئلا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته هذا ما افاده صدر المتألّهين.

(هيدجي ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

قال صدر المتألّهين - قدس سرّه - : « وكيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واهب الكمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب

والمستفید اکرم من المفید . وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هو وجوب صرف وفعليّة محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصّور العلميّة والمفيض لكل شيء أوفى بكلّ كمال غير متكثّر لثلاثا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته . (آملی ۴۷۷/۱)

كلّ مجرد عاقل ۸/۳۴

أى كلّ مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته يجب أن يكون عاقلا بذاته، وإنّما اعتبرنا كونه موجوداً فى الخارج قائماً بذاته لأنّ الصّور المجردة القائمة بالأذهان والأعراض القائمة بالأعيان لا يصلح أن تكون عاقلة . (هيدجى ۲۵۱)

كلّ مجرد عاقل ۸/۳۴

اعلم ان هيهنا فائدتين كلّ واحدة منهما مبرهن عليها بالاستقلال : الاول ، قاعدة كلّ مجرد عاقل واعتبر فى موضوعها المجرد الموجود فى الخارج القائم بذاته . وإنّما اعتبر كونه موجوداً فى الخارج لإخراج الصّور الذّهنيّة القائمة بالأذهان ، وكونه قائماً بنفسه لإخراج الأعراض القائمة بالأعيان ، فالأعراض والصّور الذّهنيّة وإن كانتا من المجردات إلّا إنّهما خارجتان عن موضوع هذه القضية . أمّا الأعراض فلعدم قيامها بذاتها ، وأمّا الصّور الذّهنيّة فلكونها غير موجودة فى الخارج مضافاً إلى عدم قيامها بذاتها أيضاً لكونها كيفياً نفسانياً . (آملی ۴۷۷/۱)

لامن باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها ۹/۳۴

وذلك لان الموجبة الكلية تنعكس جزئية لا كلية . (آملی ۴۷۷/۱)

فى بيان الأوّل ۱۰/۳۴

وأمّا بيان الثّانى فيأتى عند بيانه تجرّد النّفس النّاطقة (هيدجى ۲۵۱)

فقلنا فى بيان الأوّل ۱۰/۳۴

وحاصله أن كلّها هو مجرد عن الموادّ إمّا أن يصحّ أن يعقل أولاً يصحّ ، والثّانى محال إذ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة مثل أنه موجود أو واجب

أو ممكن أو غير ذلك فالأول حقّ ، وإذا أمكن أن يعقل بوجه فصحة معقوليته إمّا بأن لا يتغيّر فيه شيء حتّى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغيّر فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوّة من الأجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها إلى نزع نازع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردّها عن المادّة وعن غواشيتها حتّى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت بالقوّة ، لكنّ الثاني محال في المجردّ بالفعل لأنّه بلا تجريد مجرد وتعريّة معرّ يكون معرّي ، فكلّمها له من الصّفات والأحوال يكون بالأمكان العامّ فهو له بالوجوب ، إذ لا انفعال ولا تغيّر له فلا يستنتج له شيء لم يكن ، فثبت أنّه كلّما يجوز له يكون بالإمكان العامّ في ضمن الوجوب فيجب أن يكون له ، فلمّا جاز أن يكون كلّ مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائماً فوجب أن يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن الغير فهو عاقل لذاته ، إذ لو لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، وحينئذ يكون موجوداً لغيره فلم يكن مجرداً عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع وقد فرضناه مجرداً ، فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوّة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف . (آملی ١/ ٤٧٨)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

كما في المعقولات بالعرض من المحسوسات الخارجيّة والمحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات فإنّها بتقشير مقشّر وتجريد مجرد تصير معقولات بخلاف المجردّات بالفطرة . (سبزواری ١٢١)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

ويعرّيه عن المادّة ومقارناتها ، لأنّ العلم هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادّة ولواحقها عند المدرك ، إذ المانع من كون الشيء معقولا هو أن يكون في مادة وعلايقها وهو المانع أن يكون عقلا وعاقلا ، فالبريء عن المادّة ومقارناتها معقول كما هو عقل وعاقل . اعلم انّ المراد بالعلم إن كان هو العقل فيجب في المعلوم التجردّ التامّ عن المادّة أي عنهما وعن لواحقها ، وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التجرّد التام بل نحوّما من التجردّ . (هيدجی ٢٥١)

فهو بالفعل معقول ۱۷/۳۴

لأنّ كلّ ما أمكن له فوجب أن يكون حاصلًا له بالفعل لامتناع كونه مورداً
للافعال والتجدّد فليس فيه شيء بالقوّة، فكونه ممكن المعقوليّة غير منفكّ عن كونه
بالفعل معقولا . (هیدجی ۲۵۱)

أى عاقل نفسه بالفعل ۱۸/۳۴

فالبارى تعالى عالم بذاته وهو المطلوب ، فوجوده الذى هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم
وكذا كلّ مفارق فى الوجود عن المادّة . والفرق بين بارى تعالى وبين العقول انّ علومهم
وإن كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهياتهم لزيادة الوجود على الماهيّة هناك
بخلاف الواجب فإنّ علمه عين ذاته كما انّه عين وجوده لعدم التّغايير بين الذات والوجود
فيه تعالى^۱ . (هیدجی ۲۵۲)

والمتضايغان متكافئان قوّة وفعلا ۱۹/۳۴

يعنى إنّ المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل والعاقل بالفعل ليس إلّا المعقول
بالفعل لامعروض المعقول بالفعل لأنّه عاقل بالقوّة مثلا النفس المعروضة للمعقول بالفعل
إذا أخذت فقط ليست عاقلة إلّا «من لم يجعل الله له نورا فماله من نور». وإن أخذت مع
المعقول بالفعل فعاقليّتها تؤول إلى المعقول بالفعل . (سبزواری ۱۲۱)

والمتضايغان متكافئان قوّة وفعلا ۱۹/۳۴

لما أثبت انّ المجرّد القائم بذاته يكون معقولا بذاته فيكون معقولا بالفعل لا بالقوّة
والعاقل والمعقول متضايغان ، والمتضايغان يجب أن يكونا متكافئين فى القوّة والفعل . فإذا
كان المعقول بالفعل يجب أن يكون عاقله بالفعل وإذا كان بالقوّة يجب أن يكون عاقله
كذلك ، وإذا كانت الأبوة فى طرف زيد لعمره بالفعل يجب أن يكون بنوّة عمرو أيضا
لزيد بالفعل وإذا كانت بالقوّة كانت بنوّة عمرو أيضا بالقوّة ، لكن المعقول بالذات كما
علمت معقول بالفعل فيكون عاقله أيضا بالفعل . (آسلی ۴۷۸/۱)

إن قلت : لم لا يجوز أن يكون معقوليّةه بالفعل ؟ ۲۱/۳۴

ولا يخفى أن تكافؤ المتضايقين على ما ذكر لا يقتضى إلا أن يكون للمعقول بالفعل عاقلا بالفعل ، وأمّا أن العاقل بالفعل يجب أن يكون نفس المعقول بالفعل فلا ، ولهذا أورد هذا السؤال لإثبات أن العاقل هو المعقول بالفعل . وحاصل بيانه أن المعقول بالذات الذى هو عبارة عما يكون المعقوليّة نفس ذاته بحيث تكون إضافة المعقوليّة إلى ذاته بيانية هو المعقول بالفعل فيجب أن يكون عاقله نفسه ، إذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجوداً للغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشائين حيث أنهم يحصرون المعقوليّة للغير بالارتسام وينكرون العلم الحضورى فحيث لا يكون مجردا عن المادة وهو خلف . فإن قلت : لانسلم الخلف لم لا يجوز أن يكون معقولا للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام والحلول .

قلت : مبنى هذا الدليل على إنكار العلم الحضورى بالغير على مسلك المشائين الذين هذا الدليل منهم . ولما كان المفروض أن المجرد معقول بالذات والمعقول بالذات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله إذ ليس له ذات وراء المعقوليّة لزم حلول نفسه وارتسام ذاته فى الغير الذى هو عاقله فوجب أن لا يكون معقولا لغيره فإذاً يكون معقولا لنفسه عاقلا لنفسه وهو المطلوب . (آمل ١/٤٧٩)

قلت لو كان معقولا لغيره ١/٣٥

هذا يتم إذا كان الذات هو معقولا لغيره لا وجهها من وجوهه على ما ذكره - قدس سره - فالصواب فى إبطال الشق الثانى ما قاله أصحاب الفن أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه ، إذ ما من شيء إلا ومن شأنه أن يصير معقولا إما بذاته وإما بعد عمل تجريد . وأمّا الشبهة بأن ذات البارى تعالى - جلّ مجده - غير معقولة للبشر فهى مندفة بأن المانع أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته بل من جهتنا لتناهى قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه فلا ندرك عنه إلا بقدر قوتنا .

(هيدجى ٢٥٢)

عند المشائين ٢/٣٥

فإنهم يحصرون العاقليّة والمعقوليّة للغير في الارتسام و ينكرون العلم الحضورى
إلا في علم الشئ بنفسه . (هيدجى ۲۵۲)

فلم يكن مجرداً ۲/۳۵

وأيضاً كان وجوده للغير أى وجوده الرابطى معقولا وقد فرضنا وجوده النفسى
معقولا هذا خلف . (سبزواری ۱۲۱)

فلم يكن مجرداً عن المادّة ۲/۳۵

ينافى استدلالهم على تجرّد النفس بتجرّد عوارضها أى الصّور الكلّيّة الحاصلة فيها .
اقول ، مرادهم هناك بتجرّد الصّورة تجرّدها عن المادّة الخارجيّة ولو احقها .
(هيدجى ۲۵۲)

هل يمكن التمسّك بالتضايّف ۴/۳۵

لما ثبت بالبيان المذكور أنّه معقول بالفعل ثبت بحكم التّضايّف أنّ له عاقلا بالفعل
أمّا إنّه نفسه فاستدلّ عليه بقوله : « لو كان معقولا لغيره » ثمّ أشار إلى أنّ هذا أى عاقله
هو نفسه لا غير لا يثبت بالتّضايّف بأن يقال « المجرّد معقول فى حدّ ذاته ، وعاقله أيضا
فى حدّ ذاته بمقتضى التّضايّف » ، « فالعاقل الذى هو فى حدّ ذات المجرّد ومرتبته لا يكون
غير ذاته » . (هيدجى ۲۵۲)

فإن قلت : هل يمكن التمسّك بالتّضايّف ۴/۳۵

لما أثبت قضية كلّ مجرد عاقل من ناحية وجوب تكافؤ المتضايّفين فى القوّة والفعل ،
وإنّ المعقول بالفعل يستدعى عاقلا بالفعل ، وإنّ المعقول لغيره لا يكون قائماً بذاته
مجرداً عن المادّة بالمعنى الأعمّ فيجب أن يكون هو بنفسه عاقلا لذاته لكي لا ينافى تجرّده
عن المادّة فصارت النتيجة هو اتّحاد المعقول بالذات الذى هو معقول بالفعل مع العاقل
بالفعل لكن مبنياً على مذهب المشائين المنكرين للعلم الحضورى فى العلم بالغير ، فلا جرم
صار تماميّة هذا البرهان متوقفاً على مسلك المشائين فى العلم بالغير اوردّ هذا السّؤال .

(آملی ۱/۴۷۹)

إذا كانت المعقوليّة في مرتبة ذات المجرد ٥/٣٥

بمعنى أن يكون الذات مصداقاً لها ومحكيّاً عنها بلا انضمام معنا أو اعتبار حيثيّة غيره، فيه ما أشار إليه المصنّف بقوله: «لأنّ مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول». (هيدجى ٢٥٣)

في المشاعر ٨/٣٥

أى فى كتابه المسمّى بالمشاعر . (هيدجى ٢٥٣)

نعم قد استدلّ صدر المتألّهين ٨/٣٥

اعلم انّ ههنا مقامين: أحدهما مقام اتّحاد العاقل والمعقول فى علم المجرد بذاته على ما هو محلّ البحث، وثانيهما اتّحادهما فى العلم بالغير على ما هو مذهب فرفور يوس . و صدر المتألّهين - قدّس سرّه - استدلّ لإثبات اتّحادهما فى المقام الثّانى فضلاً عن المقام الأوّل ببرهان التّضايّف، قال - قدّس سرّه - فى الأسفار بعد إثبات أنّ الصّورة المعقولة وجودها فى نفسها ووجودها للعاقل شىء واحد وكذا المحسوس بما هو محسوس: «أنّه لو فرض انّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلّ منهما هويّة مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليّة والمحليّة كالسّواد والجسم الذى هو محلّ السّواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النّظر عن اعتبار صاحبه، لأنّ أقلّ مراتب الإثنيّة بين شيئين أن يكون لكلّ منهما وجود فى نفسه وإن قطع النّظر عن قرينه لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لالّشىء آخر، وكون الشّىء معقولاً لا يتصوّر إلّا بكون شىء عاقلاً له، فلو كان عاقله أمراً مغايراً له لكان هو فى حدّ نفسه مع قطع النّظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقليّ وهو وجود الصّورة العقليّة، فإنّ الصّورة المعقولة من الشّىء المجردة عن المادّة سواء كان تجرّدها بتجرّيد مجرّد إياها عن المادّة أو بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل أبداً سواء عقلها عاقل خارج أم لا، والمتضايّفان متكافئان فى الوجود وفى درجة الوجود، إن كان

أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل ، وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة ، وإن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة كان الآخر ثابتاً فيها انتهى . (آملی ۱/۴۸۱)

على اتحاد العاقل والمعقول ۹/۳۵

أى على اتحادهما في الوجود كأنه يرى أن التضايف بين شيئين كما هو يقتضى اتحادهما في العدد والشخص والنوع والجنس والقوة والفعل كذلك يقتضى اتحادهما في الوجود أيضاً . (هيدجی ۲۵۳)

ولكن عندى أنه لا يثبت المطلوب بهذا ۹/۳۵

وحاصل مراده - قدس سره - أن التضايف لا يقتضى الأزيد من التكافؤ في المرتبة بين المتكافئين لا اتحادهما ولا مغايرتهما بل يجتمع مع اتحادهما تارة كما في العاقل والمعقول ومع مغايرتهما أخرى كما في العلة والمعلول والمحرك والمتحرك ، فإذا لم يكن في نفس التضايف اقتضاء لاتحاد المتضايفين ولا لتغايرهما وكان كل من الاتحاد والتغاير في مورد لا عن اقتضاء التضايف يجب أن يكون لكل دليل من خارج يقتضيه ، وبالجمله التضايف لا يقتضى الاتحاد وإن كان لا ياباه أيضاً إذا اقتضاه الدليل . (آملی ۱/۴۸۱)

والعلة مضايقة للمعلول ۱۱/۳۵

وهما مختلفان ذاتا واعتباراً . (هيدجی ۲۵۳)

فما ذكر أن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار ۱۴/۳۵

إلا أن يراد باضافة المعقوليّة وإضافة العاقلية مبدء الإضافة .

بيانه انّ المعقول بالفعل مطلقا سواء كان في العلم بالذات أوفى العلم بالغير لأشأن له إلا المعقوليّة أى لأشأن له إلا الوجود الفعلى والوجود النورى لا كالمعقول بالعرض لشوبه بالقوة والظلمة المأنعين عن كونه علما ومعلوما بالذات ، وذلك لأنّ معقوليته ووجوده في نفسه واحد ، فالمعقوليّة ذاتيّة لوجوده لاهييته أى مبدء المعقوليّة وهو النور والفعلية ، وذاتى الشيء ثابت له مع قطع النظر عن جميع الأغيار ، وعنوان المعقوليّة المحمول عليه استدعى العاقلية ، فبدء العاقلية ليس إلا ذلك الوجود النورى الفعلى هو مبدء المعقوليّة لا غيره إذ المفروض انه قطع النظر عن الأغيار ومبدء العاقلية الذى هو غير المعقول غير ،

فاتّحاد العاقل والمعقول ثابت فى العلم المجرد بذاته ، وهذا اتّفاقى بين المحقّقين وفى علمه بغيره وهذا خلافى يقول به كثير من المشائين كما قال المحقّق الطّوسى فى شرح الإشارات والمشائون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول . وبمثل هذا البيان بيّنت كلام صدر المتألّهين - قدس سرّه - فى حواشينا على مرحلة العقل والمعقول وعلى الإلهيات .

وبيّنا فى موضع آخر أنّهم إذا قالوا : «المعقول متّحد مع العاقل» ما أرادوا المعقول بالعرض وهو ظاهر ولا مهية المعقول بالذّات لا مفهوم المعقول الإضافى بل أرادوا أنّ المعقول بالذّات موجود بوجود العاقل كالنفس الناطقة لكن لا وجود كنه ذات العاقل كوجود اللطيفة السريّة والخفوية من النفس بل وجودها الظهورى بلا تجاف عن مقامها العالى ، وإذا قالوا : «المعقول عاقل» لا ينبغى أن يذهب الذّهن إلى مهية المعقول ومفهومه بل إلى وجوده ووجوده وجود النفس مثلاً ، ولا غرو فى كون النفس عاقلة .

ثمّ إن قيل : المعلول بالذّات أيضاً معلول بالذّات مع قطع النظر عن جميع أغياره ومع ذلك لا يجوز اتّحاده مع علته إذ يلزم اجتماع المتقابلين بل اتّحادهما .

قلنا : المعلول معلول بالعلّة وبالنظر إلى العلّة لا بذاته بخلاف المعقول بالذّات إذ ليس عنوان المعقوليّة مستلزم الحاجة إلّا من جهة أخرى وهى جهة المعلوليّة إذا كان معلولاً ، فعنى بالذّات فى المعلول أنّ المعلوليّة ليست صميّة فى المعلول بالذّات بل تحكى عن نفس ذاته فهو مستحقّ حمل مفهوم المعلول بلا حيثيّة تقيديّة لا بلا حيثيّة تعليليّة ، والعاقليّة والمعقوليّة ليستا متقابلتين إذ ليس مطلق التّضايّف من التّقابل كما فى الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوة . (سبزوارى ١٢١)

فما ذكر أنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار ١٤/٣٥

هذا إشارة إلى ردّ ما استدلّ به صدر المتألّهين على اتّحاد العاقل والمعقول من ناحية التّضايّف . وحاصله أنّ المعقول بالفعل بحسب المفهوم أعنى مفهوم المعقول بالفعل لا يعقل أنّ يتعقل مع قطع النظر عن جميع ما عداه لأنّ العاقل بالفعل مأخوذ فى مفهومه حيث أنّ مفهومه المضاف المشهورى والمضاف مأخوذ فى مفهومه المضاف الآخر بحيث يكون تعقله

مستلزماً لتعقله . فالأبوة إذا كانت بحسب المفهوم بمعنى المنسوب إلى الابن المنسوب إليه يكون تعقله أي تعقل مدلول هذه العبارة أعني عبارة المنسوب إلى الابن المنسوب إليه مستلزماً لتعقله لابن المنسوب إليه لكونه في صفته، ولا يعقل تعقل الجملة إلا بتعقل جميع أجزائها كما لا يعقل تعقل الإنسان إلا بتعقل ما يكون جزء له من الحيوان والناطق فلا يعقل تعقل الأبوة مع قطع النظر عن تعقل البنوة وبالعكس . فتعقل المعقول بالفعل لا ينفك عن تعقل العاقل بالفعل فكيف يمكن تعقل المعقول بالفعل مع قطع النظر عن العاقل بالفعل .

وبما ذكرنا ظهر فساد ما توهمه الرازي من لزوم تعدد المتضايين وجوداً . قال : «لأنهما متغايران مفهوماً والتغاير في المفهوم يقتضي التكثّر في الوجود والحيثية لانفكاكهما تعقلاً، فالعاقل والمعقول حينئذ كالعلم والإرادة مثلاً في أن لكل واحد منهما مصداق غير مصداق الآخر» . ووجه الفساد هو بطلان انفكاكهما تعقلاً لما عرفت من أن تعقل كل واحد منهما مستلزم لتعقل الآخر مضافاً إلى أن التغاير المفهومي لا يستدعي التغاير بحسب المصداق بل يجتمع معه ومع اتّحاده . قال صدر المتألهين في رده : «وهذا الفاضل لا يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم أن المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود» . (آملی ۱/ ۴۸۲)

فنامل ۱۸/۳۵

وجهه ان في قوله : «اولغرض ...» إشارة إلى ردّ صدر المتألهين حيث تمسك بتكافؤ المتضايقتين على اتّحاد العاقل والمعقول ، وكذا إشارة إلى دفع ما توهم الإمام من أن مغايرتهما في المفهوم يقتضي التكثّر في الوجود والحيثية لانفكاكهما تعقلاً فهما عنده كالعلم والإرادة مثلاً فينا حيث أن الذات الموصوفة بهما يعني النفس واحدة وهما صميمتان زائدتان عليها . قال صدر المتألهين : «هذا الفاضل لا يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود» . و أيضاً إشارة إلى عدم المنافات بين قوله : «التكافؤ لا يستدعي اتّحاد المتضايقتين وجوداً وعدمًا وإلا اجتمع

المتقابلان» وبين قوله: « لا يقتضى التّكثّر ولا يابى الاتحاد لان التّضاييف مطلقا ليس من التّقابل بل بعض المتضاييفات يحكم العقل بتقابلها كالعليّة والمعلوليّة أو التّحريك والتّحرك والمستعدّ والمستعدّله والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافى بين طرفيها في الوجود لاني مجرد المفهوم، وبعضها ليس كالعاليّة والمعلوميّة ونحوهما كالمحبّ والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك. فالذى يكون من أقسام التّقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الأوّل لاما هو من الضرب الثّاني » ومنشأ هذا التّوهّم انه لما سمع جمهور المتأخّرين انّ القوم ذكروا في بحث التّقابل انّ من أقسام الأربعة تقابل التّضاييف، زعموا انّ التّضاييف مطلقا من أقسام التّقابل وانّ كلّ متضاييفان متقابلان، وحكموا بانّ اضافة العاليّة مغايرة أى مقابلة لاضافة المعلوميّة، فإذا أورد عليهم الإشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشّيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصّوا عنه بأنّ التّغاير بين موضوع العاليّة والمعلوميّة أمر اعتبارى ولم ينفطّنوا بأنّ التّغاير الاعتبارى في الموضوع غير كاف في صحّة اجتماع المتقابلين. (هيدجى ٢٥٣)

فتأمّل ١٨/٣٥

إمّا إشارة إلى دفع ما ربما يتوهم من المنافاة بين القول بأنّ التّضاييف لا يستدعى اتّحاد المتضاييفين وجوداً وعدمّاً وإلاّ اجتمع المتقابلان في مثل العليّة والمعلوليّة والمحرّكيّة والمتحرّكيّة ونحوهما ممّا يكون المتضاييفان فيه متغايرين بحسب الوجود وبين القول بأنّ لا يقتضى التّكثّر أيضاً. ووجه المنافات أنّ وجه عدم اتّحاد المتضاييفين وجوداً وعدمّاً إذا كان تقابلهما كما ذكر بقوله: « وإلاّ اجتمع المتقابلان » لكان الواجب حينئذ تغايرهما دائماً لكون المتقابلين متغايرين، كيف والتّقابل من أقسام التّغاير كما يقال: « المتغايران إمّا متقابلان وإمّا كذا وكذا »، فكيف يمكن أن لا يستدعى التّقابل التّغاير ويكون لا اقتضاء بالنسبة إلى التّكثّر أيضاً.

وحاصل الدّفع ما حققه صدر المتألّهين - قدس سرّه - في الأسفار، قال ما حاصله انّ منشأ التّوهّم هو زعم كون التّضاييف مطلقا من أقسام التّقابل، وإنّ كلّ متضاييفين متقابلان وهو خطأ إذ ليس وجود كلّ مفهومين متضاييفين ممّا يقتضى تغاير بينهما بوجه

من الوجوه فضلا عن التقابل بل بعض المتضايين يحكم العقل بتقابلهما كالعليّة والمعلوليّة والتحرّيك والتحرّك والمستعدّ والمستعدّله والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافى بين طرفيهما في الوجود لافى مجرّد المفهوم وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحّبّ والمحبوب، والذى يكون من أقسام التقابل هو الأوّل لا الأخير، وإمّا إشارة إلى توجيه استدلال صدر المتألّهين بما يسلم به عما أورده المصنّف عليه كما أفاده فى حاشية هذا الكتاب وفصله فى حاشية الأسفار ببيان أوضح قال - قدّس سرّه - فى حاشية الأسفار بعد الإشكال عليه: «نعم لو تمسّك بالإضافة وأريد إضافه إشراقية وجودية وإنّ للمعقول بالذّات وجودا رابطاً وإنّ ذلك يقتضى ضرباً من الإتحاد والاتّصال بمقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالى لكان موجّهاً». (آملى ١/٤٨٤)

ما غير معقوليّة حصولاً ١٩/٣٥

فى إطلاقه إشارة إلى اتّحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير أيضاً. (سبزوارى ١٢١)

لم يلف ١٠/٣٥

أى لم يبق له وجود سوى المعقوليّة و«لنى الشّى» بمعنى «بقى». (آملى ١/٤٨٤)
ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليّته ٢٠/٣٥

اقول، ينبغى أن يعلم أنّ المعلوم قسمان: أحدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدرّكه وصورته العينية هى بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذّات، وثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدرّكه وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض. اذا عرفت ذلك فاعلم أنّ فى علم المجرّد بذاته كونه عقلا وعاقلا ومعقولاّ واضح وأمّا فى العلم بغيره فغير ظاهر لأنّ المعقول بالذّات وجوده فى نفسه و معقوليّته شىء واحد لا وجود له سوى المعقوليّة وليس بعاقل، نعم لو كانت الصّورة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا ومعقولاّ فتأمل.

(هيدجى ٢٥٤).

والمراد أنّ ما وجوده فى نفسه ٢٠/٣٥

اعلم إن ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليته بمعنى إن إضافته إلى المعقولة بيانية لانه شئ له المعقولة فهو عقل وعقل و معقول سواء كان ذلك فى علم الشئ بنفسه أوفى علمه بما عداه .

وتوضح ذلك انّ المعلوم بالذات أعنى به ما يكون وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية بعينها هى صورته العلمية فى علم المجرّد بالذات هو نفس الذات كما هو واضح ، فهو من حيث أنه هو هوية مجرّدة علم ومن حيث انّ تلك الهوية المجرّدة ثابتة لذاته لاتغيب عن ذاته فهو معقول ومعلوم ، ومن حيث انّ ذاته له هوية مجرّدة هو عالم بذاته فإنّ المعقول هو الذى ماهيته المجرّدة لشئ والعقل هو الذى له ماهية مجرّدة لشئ وليس من شرط هذا الشئ أن يكون هو أو شئ آخر بل شئ مطلق أعمّ من أن يكون هو أو غيره ، وهذا فى العلم بالذات ظاهر وأما فى العلم بالغير فكذلك أيضاً على ما سيجىء بيانه فى باب نقل الأقوال فى العلم فانتظر . (آملى ١/٤٨٥)

فهو عقل ٢١/٣٥

وذلك لأنه بما هو هوية مجرّدة هو عقل وبما يعتبر له أن هويته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له انّ ذاته هوية مجرّدة هو عقل ذاته فإنّ المعقولة هو الذى ماهيته المجرّدة لشئ والعقل هو الذى له ماهية مجرّدة لشئ وليس من شرط هذا الشئ أن يكون هو أو آخر بل شئ مطلقاً أعمّ من هو أو غيره على ما نقل عن الشيخ . (هيدجى ٢٥٥)

حاصله أن الأشياء ٢/٣٦

وإلى هذا الدليل أشير فى الكتاب الإلهى بقول الله تعالى : «الْأَبَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» فحذف المفعول للتعميم أى الأيعلم من خلق كلّ ما عداه الكلّ فهذا إشارة إلى استناد كلّ الوجودات بالذات وجميع المهيئات بالعرض إليه وأن لا يؤثر فى الوجود إلا الله و« هو اللطيف » إشارة إلى أنه مجرّد و« الخبير » إلى أن كلّ مجرّد عالم بذاته والعلم بذاته وهو العلة الحقيقية ، والفاعل الإلهى مستلزم للعلم بما خلق :

(سبزواری ١٢١)

إنّ الأشياء في ذواتها مستندة إليه تعالى ۲/۳۶

كما قلت في منظومتي :

خداوند داناست بر خویشتن همه آفریده بدو تکیه زن
چه سان آگه از کرده خویش حق نباشد الا یعلم من خلق ؟
(هیدجی ۲۵۵)

حاصله أنّ الأشياء في ذواتها مستندة إليه تعالى ۲/۳۶

وهذا البرهان يتألف من امور :

الأول ، أنّه تعالى علّة وفاعل لما عداه بحيث يكون الممكنات بجملتها مستندة إليه من وجوداتها و ماهيّاتها ، غاية الأمر استناد جميع الوجودات الممكنة إليه تعالى يكون بالذات واستناد الماهيّات إليه بالعرض .

الثاني ، عليّة شيء لشيء هي عبارة عن كونه على جهة خصوصيّة يابى أن لا ، يترتب عليه المعلول ، سواء كانت تلك الجهة زائدة على الشيء وحالة له كما في النّار مثلا أو كانت نفس الشيء كما في الصّورة النّاريّة . فالنّار مثلا لها خصوصيّة وهي صورتها النّاريّة تترتب عليها السّخونة بتلك الخصوصية ولولاها لجاز أن يكون كل شيء علّة لكل شيء وكل معلول معلولا لأية علّة وهو بديهى البطلان ظاهر الاستحالة .

الثالث ، انّ فاعليّته تعالى لما عداه يكون بنفس ذاته لا بخصوصيّة طارئة عليه وجهة زائدة عليه فهو تعالى بنفس ذاته المحيط بكل شيء فاعل لكل شيء ومن حيث نفسه قيوم له ، كيف ولا يلزم أن يكون في فاعليّته مفتقرا إلى غيره فيلزم أن يكون في وجوده أيضا كذلك وهو خلف . فالواجب فاعل في ذاته بذاته لا بحيثيّة منضمّة إلى ذاته تقيديّة كانت أو تعليليّة .

الرّابع ، أنّه تعالى عالم بذاته وانّ علمه بذاته عين ذاته حسب ما تقدّم في الغرر المتقدّم .

الخامس، انّ العلم بالجهة المقتضية للشيء التى هى العلة حقيقة وانّ لها فى الواجب تعالى نفس ذاته مستلزم للعلم بما يترتب عليها من المعلول، وذلك لأنّ المعلول المترتب عليها مترتب عليها بما هى هى ويكون من لوازم ذاتها فكلّها حصلت تلك الذات حصل ذلك التلازم المترتب عليها كما فى لوازم المهيّة، فإذا حصلت تلك الذات فى العين يترتب عليها لازمها فى العين وإذا حصلت فى الذهن يترتب عليها فى الذهن قضا لحكم التلزم، فالعلم بالسبب من حيث هو سبب مستلزم للعلم بالسبب المترتب عليه . (آملى ١/٤٨٦)

ان المراد من العلم بالسبب ٥/٣٦

قال صدر المتألهين - قدس سرّه - انّ قولهم: « العلم التامّ بالعلّة يوجب العلم التامّ بمعلولها » وقولهم: « ان العلم بذى السبب لا يحصل الاّ من جهة العلم بسببه » ليس المراد من العلم التامّ بالعلّة العلم بماهيّة العلة الاّ فيما يكون مجرد الماهيّة سبباً للمعلوم كما فى لوازم الماهيات بمعنى الكلّيات الطّبيعيّة، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر، ولا العلم بمفهوم كونها علّة، ولا العلم بإضافة العليّة، لانه على هذين الوجهين يكون العلمان أى العلم بالعلّة والعلم بالمعلول حاصلين معاً لا تقدّم لاحدهما على الآخر. وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم البارئ تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته، فاذا المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصيّة التى تكون العلة بها علّة وليس هى الاّ نحو خاصّ من الوجود»
الح . (هيدجى ٢٥٥)

بالجهة المقتضية ٥/٣٦

أى الخصوصيّة المخصوصة التى تاتى أن لا يترتب عليها إلاّ المعلول الخاصّ، ولولا هذه الخصوصيّة لجاز أن يكون كلّ شيء علّة لأى شيء كان، وكلّ معلول معلولاً لأية علّة كانت .

ثمّ انّ الخصوصيّة كالصورة النوعيّة الناريّة مثلاً المقتضية للسّخونة ولولاها لأستوت جسميّة النار إليها وإلى البرودة وغيرهما وهى زائدة على الجسميّة، ولو فرضت قائمة بذاتها كانت عينا وفى الواجب تعالى عين ذاته . (سبزوارى ١٢٣)

سواء كانت ۶/۳۶

عين ذاته كما في الواجب تعالى'. (هيدجی ۲۵۶)

وهي الامر المقدم على السببية الإضافية ۶/۳۶

السببية قد تطلق على النسبة المتكررة بين السبب وبين المسبب المتأخرة عنهما
تاخر كل أمر انتراعى عن منشاء انتزاعه كالنسبة التي بين الأب والإبن التي يعبر عنها
بالمضاف الحقيقي ، وقد تطلق على نفس السبب إذا كان نفس الخصوصية المقتضية
لوجود المسبب أو على تلك الخصوصية التي في السبب إذا كانت زائدة عليه ، وهي مقدمة
على وجود المسبب المتقدم على السببية بالمعنى الأول فتكون ، متقدماً على السببية بالمعنى
الأول بمرتبتين كما لا يخفى . (آملی ۴۸۷/۱)

ولاشكك انها عين حيثية ۷/۳۶

وهذا ظاهر في تصور الصورة النوعية النارية التي في النار مثلاً التي تكون النار
بها سبباً للسخونة حيث انها عين منشأة السخونة ، بل إن سئلت الحق فهي السبب
بالحقيقة واسناد السبب إلى النار بواسطتها يكون من باب الواسطة في العروض لأن ما في
النار غير الصورة النوعية النارية إمّا الهوى وإمّا الصورة الجسميّة ، وأمّا الأعراض
المكتنفة بها وشيء منها لا يصلح لأن يكون سبباً للسخونة . أمّا الهوى فواضح لأجل عدم
جهة الفعلية فيها أصلاً ، وأمّا الصورة الجسميّة فلكونها مشتركة بين جسم النار وغيره ،
وأمّا الأعراض المكتنفة فلأنّها لمكان تبعيتها لمعروضاتها في الوجود تكون في حكم متبوعاتها
فلم يبق شيء صالح للتأثير إلا نفس الصورة النوعية النارية ولا يحتاج في تأثيرها إلى
قيامها إلى الجسم . (آملی ۴۸۸/۱)

كلما حصلت في ذهن أو خارج ۸/۳۶

الأول ، كما في العلم الحصولي ، والثاني كما في العلم الحضورى . (سبزواری ۱۲۳)

فكلما حصلت ۸/۳۶

أى الجهة المذكورة . (هيدجی ۲۵۶)

وحكم المنجم ٩/٣٦

بل حكم غيره كذلك كما يحكم عند كون الشمس في القوس أن الهواء سيحمر بعد ستة أشهر ، ويحكم الزارع بأن البذر المدفون في الأرض متى ينبت أو متى ينحصر أو متى يبيض أو متى يصفر أو غير ذلك .

إن قلت : هذه الموارد ليست من باب العلم بالمعالي من عللها بل من نفس المعاليل أو آثارها وإن حصوله بالتجارب .

قلت : العلم الحقيقي واليقين الدائم إنما هو من العلة والتجارب لوجدان خصوصية العلة مثلاً علم الناس بموت كل أحد علم يقيني مشاهد ومع هذا يمكن زواله وتبدله بالشك في كثير من الآدميين بأن يمكن بقاء مركب طبيعي أبداً بل واقع في بعض الأشخاص أو بعض الأصقاع ، وذلك لأنه ليس علمهم من العلة بخلاف علم الخواص بأسباب الانحلال . وإن القسر لا يدوم وإن بسائط المركب تميل إلى أحيازها الطبيعية وإنها متنازعة ومقاومة منذ امتزجت وإن القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر ونحو ذلك فإنه لا يزول ولا يبدل ، وعلم غيرهم في هذا المثال كلا علم فكيف في غيره .

(سبزواري ١٢٣)

وحكم المنجم بما سيقع ٩/٣٦

حكيم المنجم بما سيقع كحكمه بوقوع الخسوف مثلاً في شهر معين بعد ستة أشهر يكون من ناحية علمه بسبب الخسوف في ذلك الوقت وهو حيلولة الأرض بين الشمس وبين القمر في ذلك الوقت ، وحكم الطبيب بأمراض متوقعة ناش من علمه بمندرات وسوء تدابير يتعقب بتلك الأمراض . (آملی ٤٨٩/١)

وفي عدم تخلل لفظ « الاقضاء » ١٢/٣٦

فالحق تعالى عن المثل وله المثال الأعلى كمجلاة فيها صور جميع الأشياء وجوداتها ومهيئاتها من يشاهدها يشاهد الكل « أو لم يكشف بربكك أنه على كل شيء شهيد » . (سبزواري ١٢٣)

انّ المعلول شأن من شؤون العلة ١٢/٣٦

ورقيقة منها ، والرقيقة هي الحقيقة بنحو ضعيف ، والحقيقة هي الرقيقة بنحو قوى .
(هيدجى ٢٥٦)

شأن من شؤون العلة الحقيقية ١٢/٣٦

العلّة الحقيقية هي ما كان المعلول ظلّالها سواء كانت ما منه المعلول كعلية الحقّ تعالى شأنه أو ما به المعلول كالوسائط الطولية وعلى التقديرين يكون المعلول شأنًا من شؤونها ، ولكنّه في الفاعل بمعنى ما منه الذى هو المصطلح الإلهى أظهر ولذا أدّاه بكلمة «لاسيما» . (آمل ١/٤٩٠)

بناء على أن العلم ١٥/٣٦

إذ بناء على وهم الطبائية الذين هم كأوساخ الانسان حيث لم يقع نظرهم من القوى الفعلية إلا على القوى المنطبعة والطبايع ، ولم يعثروا على المجردات المضافة فضلا عن المجردات المرسلّة ، فكيف على القدّوس السّبّوح ربّ الملائكة والروح ، فتبّا لنظرهم وتعبّا على فكرهم . (سبزوارى ١٢٣)

قد قيل لا علم له بذاته ١٧/٣٦

إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشئ بغيره بعد علمه بذاته كذا في الأسفار .
(هيدجى ٢٥٦)

أوهن من بيت العنكبوت ١٨/٣٦

أما إنّه أوهن من بيت العنكبوت فلما في الأسفار من أنّه : «ما أشنع وأقبح من أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلال الملك ودقائق الملكوت ويسمّى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشئ من الأشياء من خالقه العليم الحكيم الذى أفاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الأشياء» . انتهى . وأمّا مناسبتة مع الدهرية وإن كان القائل به من الأقدمين من الفلاسفة فلأنّ الفاعل العديم الشّعور بفعله هو الدهر الذى يسمّونه الدهرية فاعلا للأشياء حيث اقتضت أنظارهم في القوى الفعلية على القوى الطبيعية العديمة الشّعور ،

ولم يعثروا على المجردات المضافة كالنفوس فضلا عن المجردات المرسله كالعقول فضلا عن السبوح القدوس ربّ الملائكة والروح . (آملی ١/٤٩١)

انه لا يعلمها في الجملة أى في الأزل ٢٠/٣٦

أى انه ينفي عنه العلم بالأشياء قبل وجودها لامطقا ولو عند وجودها لأنّ برهانه على نفيه يختصّ بالعلم بالأشياء قبل وجودها حيث أنّه يقول العلم لما كان صفة حقيقية ذات إضافة يحتاج في تحقيقه إلى تحقق إضافته المتوقف على تحقق طرفها، وإذا كان العلم في الأزل يجب أن يكون المعلوم أيضا في الأزل وإلا يلزم أن يتحقق العلم من غير إضافته إلى المعلوم وهو محال ، ومن الواضح أنّ هذا الدليل على زعم المستدلّ به يختصّ بالعلم بالشيء قبل وجوده وأمّا بعده فلا مانع من العلم به من ناحية هذا الدليل كما لا يخفى .

(آملی ١/٤٩١)

اذ العلم بالعلّة في الأزل ٢١/٣٦

في بعض خطب امير المؤمنين (ع) : « عالم إذ لا معلوم ، وربّ إذ لا مربوب ، و قادر إذ لا مقدور » . (هيدجی ٢٥٦)

من علمه ٢٢/٣٦

في موضع الحال من قوله : « مجعولاته » أى ناشئة من علمه بذاته . (هيدجی ٢٥٦)

المعدوم ثابتا ٢/٣٧

ربما اسمع ممّن يدعى الفضل انه يقول انه لا يمكن تصوّر أن يكون الشيء معدوما ومع هذا يكون ثابتا أو علما به ينكشف المعلوم . فليعلم انه قد يطلق المعدوم ويراد به مرفوع شيءية الوجود ومرفوع شيءية المهية معا ، وقد فهم من كلام المعتزله هذا المعنى حاشاهم عن ذلك إذ لا يتفوه بهذا عاقل فضلا عن أفاضل . وقد يطلق ويراد به مرفوع شيءية الوجود فحسب كما يقال : « الإنسان المعدوم » فوضعت شيءية المهية ورفعت شيءية الوجود عنها ، وهذا مرادهم من المعدوم الثابت و إن لم يكن هذا القول أيضا مرضيا إذ يوضعون له الشبوت منفكّا عن كفاة الوجودات بخلاف طريقة الصوفيّة لأنهم قالوا

بالثبوت للمهيئات منفكة عن وجوداتها لآ عن وجود تبعى لوجود اسماء الله تعالى وصفاته وهو وجود ذاته . فالمعتزلة لما راوا أنه مشكل عويض أن يعلم الشئ فى الأزل والشئ المعلوم فيما لايزال وكان نفيا محضا مرفوع الشبئين فى الأزل لآ جرم أثبتوا شئيات مهيئات الممكنات ورفعوا شئيات وجوداتها لئلا يلزم قدم وجوداتها فأثبتوا علمه التفصيلى بهذا الطريق . (سبزوارى ١٢٤)

من علمه بذاته ٢٢/٣٦

أى من ناحية علمه بذاته بمعنى أنه لما كان عالما بذاته فيكون عالما بمجموعه لآ به .
(آملى ١/٤٩١)

فجعلوا علمه تعالى المهيئات الثابتة فى الأزل ٣/٣٧

المعتزلة يقولون بأن المعدوم شئ وإن المعدومات فى حال عدمها منفكة عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية متميزة بعضها عن بعض وإن ثبوتها كذلك فى الأزل هو مناط علمه سبحانه بالحوادث فى الأزل فالمعلوم أزلى وإن كانت الحوادث لايزالها .
(آملى ١/٤٩١)

وأنت تعلم أن أصل تقرر المهية ٤/٣٧

أى القول بثبوت المعدومات فاسد فى نفسه وعلى تقدير صحته لا يكون ثبوتها مصححا لعلم البارى تعالى بها لانفصالها عنه فلا يكون كمالا له تعالى ، بل العلم الكمالى هو الذى يكون فى مرتبة الذات ونفسه لازائداً عليه مطلقا متصلا كان معه على تقدير الزيادة أو منفصلا عنه . والحاصل أن العلم المغاير مع الذات لا يكون كمالا ولو كان متصلا فضلا عما كان منفصلا عنه . (آملى ١/٤٩٢)

منفكا عن وجود المهية نفسها ٥/٣٧

هذا إشارة إلى توجيه مقالة الصوفية ، فإن الظاهر من كلامهم هو القول بثبوت المهيئات منفكة عن كافة الوجودات ، فهم يشاركون مع المعتزلة فى القول بثبوت المعدومات إلا أن المعتزلة يزعمون ثبوتها منفكة عن كافة الوجودات ثبوتاً عينياً ، والصوفية يقولون

بكونه ثبوتاً علمياً ، وهذا يرد عليهم ما يرد على مذهب الاعتزال . فإن ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان ، لكن لكلامهم محمل صحيح وهو انفكاك المهيئات عن الوجودات الخاصة التي بها موجوديتها وإن كانت موجودة بوجود تبعي يكون ذاك الوجود لغيرها وقد أسند إليها ، تبعاً ولذا لا تسمى كل منهن بذلك الوجود بأسمائها الخاصة ولا يترتب على شيء منها آثارها المرتبة عليها ، فلمعالم يكن هذا الوجود وجوداً ذا فبعين موجوديتها بذلك الوجود كأنها ليست موجودة أصلاً ، ولذا قالوا : « إن الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود » أي رائحة الوجود المخصوص بها في نشأة العلم وإن كانت موجودة بعين وجود الحق تعالى . (آملی ١ / ٤٩٢)

مثال الشيخ العربي ٦/٣٧

يعني محيي الدين وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي فإنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قالته المعتزلة . (هيدجي ٢٥٦)

وهذا أيضاً مزيف ٧/٣٧

ويرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة ، فإن ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر ظاهر الفساد ، سواء نسب إلى الخارج أو الذهن فإن البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود مطلقاً سواء تقدمها مجردة عن الوجود ثبوتاً علمياً كما نقل عن هؤلاء أو ثبوتاً خارجياً كما نقل عن المعتزلة . وملخص توجيه صاحب الأسفار ما ذكره أن الذي أقيم البرهان على استحالاته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلاً سواء كان وجوداً تفصيلياً أم وجوداً اجمالياً ، أمّا وجودها قبل هذا الوجود الخاص بها فلا استحالة فيه ، فهؤلاء إذا قالوا إن الأعيان الثابتة في حال عدمها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها عدم وجودها الخاص المتميزة به في الخارج عما عداها لاعدم الوجود الاجمالي الذي يجتمع فيه معها أشياء كثيرة . فهي وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجب وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل ولم يلزم شيبة المعدوم كما زعمت المعتزلة .

ثمّ قال لما كان علمه تعالى بذاته هونفس وجوده وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فإذا قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلّها في مرتبة ذاته قبل وجودها .

وقال أيضاً معنى قولهم : « انتهى ما شئت رائحة الوجود أبداً » انتهى ليست موجودة من حيث انفسها الخ . (هيدجی ۲۵۶)

في مقابل الوجود ۸/۳۷

وقد ثبت أنّ ما هو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت أيضاً لترادفهما .
(هيدجی ۲۵۷)

أن يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود ۹/۳۷

لا يلائم ظاهر . (هيدجی ۲۵۷)

على مرتبة من الوجود ۱۰/۳۷

فاصطلحوا أن يقولوا : « الأعيان الثابتة » ويريدوا الوجود أو أنّ مرادهم بثبوتها ذلك الوجود التطفلي الذي ينسب إلى مناهيمها بالعرض والمجاز بل سبك مجاز إذ الوجود الأحدي ذاته الأقدس وهو منسوب إلى مفاهيم الأسماء والصفات بالعرض وإلى لوازمها وهي الأعيان الثابتة أيضاً بالعرض في المرتبة الثانية، ولزوم التلازم ولازم التلازم كلاهما غير متأخر الوجود، فالعارض كعارض المهيّة لا كعارض الوجود ولو جاز إطلاق المهيّة على الواجب بالذات كانت مفاهيم الأسماء والصفات كالمهيّة له والأعيان الثابتة كالأزم المهيّة، وبالجملة العلم بذاته الأقدس هو العلم التفصيلي الحضورى بجميع الأشياء وجوداتها ومهيّاتها إذ ذلك الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أتمّ وأعلى ويلزم تلك المفاهيم الأسائيّة والصفائيّة كلّ المهيّات بنحو أشرف وأسنّى، فحضور ذاته لذاته حضور كلّ الوجودات والمهيّات . (سبزواری ۱۲۴)

وهو المثل النوريّة ۱۴/۳۷

وهذه الصّور العلميّة العينيّة التامة الجامعة لجميع الكمالات الأولى والثانية في

أصنامها وطلسماتها ولفعليّاتها بنحو أتمّ كالكليّات العقليّة الموجودة بوجود نوريّ سعيّ
الواحدة بالوحدة الجمعيّة وهي تمام ذات أفرادها في كون كلّ منها ما به الانكشاف لما تحتها،
لكن أين هذه العقليّات الضعيفة من تلك العقول القويّة؟ وإن كانت في أصحاب العقول
بالفعل . (سبزواري ١٢٥)

ولكن ليست مناط ١٤/٣٧

قال صدر المتألّهيّن : « وأمّا مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان؛ مذهباً منصوراً
عندنا لكن في جعل هذه الصّور مناطاً للعلم الأزليّ الكماليّ ، الإلهيّ السّابق على كلّ ما
سواه موضع بحث ومحلّ قدح ، لأنّ علمه تعالى قديم واجب بالذّات وهذه الصّور متأخّرة
الوجود عنه تعالى ' وعن علمه تعالى بذواتها فكيف تكون هي بعينها علمه تعالى بالآشياء في
أزل الآزال ؟ . (هيدجي ٢٥٧)

في كلّ ١٦/٣٧

أي كلّ ما سواه من المجرّدات والمادّيّات ومركّبات أو بسائط . (هيدجي ٢٥٨)
بأن حضره ١٧/٣٧

أي بحضور نفس وجوداتها الخارجيّة عنده لاصورها . (هيدجي ٢٥٨)

التأنيث باعتبار نفس ١٨/٣٧

أي تانيث العينيّة وهي صفة الكون باعتبار إضافة النّفس إليه والإضافة بيانيّة
ولك أن تجعلها صفة للمضاف أعني النّفس لا للمضاف إليه فحينئذ لا يحتاج إلى عذر .
(هيدجي ٢٥٨)

شيخ الطائفة ١٩/٧٧

شهاب الدّين المقتول في علمه التّفصيلي . (هيدجي ٢٥٨/)

فلذلك قول شيخ الطائفة الإشرافية ١٩/٣٧

حاصل مذهب شيخ الإشراف في علم الحقّ جلّ شأنه هو الّذي قد تقدّم نقله في
أقسام الفاعل ؛ وإنّ من أقسامه الفاعل بالرّضا الّذي يقول به الشّيخ الإشرافيّ وهوانّ له
تعالى علماً بالآشياء في مرتبة ذاته الّذي هو عين ذاته وهو تعالى يعلم ذاته تفصيلاً ويكون

علمه بذاته تفصيلاً علماً بما سواه إجمالاً لأنّ ذاته تعالى علّة لما سواه ، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فهو بعلمه بذاته الذى هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه إجمالاً ، وهذا علم فى مرتبة ذاته لأنّه عين ذاته ويكون علمه التّفصّيلىّ بما سواه عين ما سواه ، ففى العلم الإجمالى الكمالى يتّحد العلم والعالم وفى العلم التّفصّيلىّ يتّحد العلم والمعلوم بمعنى أنّ المعلوم بنفسه علم ومعلوم . (آملى ١/٤٩٤)

وتبعه فى ذلك كثير ١٩/٣٧

وهؤلاء الذين يقولون صفحة نفس الأمر وصحائف الأعيان بالنسبة إلى الواجب الوجود كصفحة الذّهن بالنسبة إلى نفس النّاطقة ، فكما لا يوجد فى الذّهن شىء غير ما هو علم النفس وغير ما هو معلومها بالذّات كذلك كلّ ما هو فى العين من الوجود علم واجب الوجود ، وقد علمت أنّ الوجودات كلّها تعلّقات وروابط محضة ، وكلّ شىء قائم به قياماً صدورياً لاحتولياً ، وبناء تحقيق الشّيخ الإشراقىّ على أنّ العلم كون الشّيء نوراً لذاته ونوراً لغيره ، وهو تعالى نور الأنوار القاهرة والاسفهبديّة والعرضيّة ، وله الاشراق والتّسلّط عليها ، والعلم الذى هو حيثيّة الظّهور والإظهار يدور على النّورية . فلما كان ذاته لذاته وذوات الأشياء له كان علمه بذاته نوريتّه وظهوره لذاته وكان علمه بغيره إشراقه عليها وتسلّطه بالعلية والإضافة الإشرافية عليها ، فكما أنّه بنور الشّمس العرضىّ يظهر كلّ المستنيرات كذلك بالنّور الحقيقىّ القيّومىّ يظهر كلّ الحقائق والمهيّات ، ولانسبة بين الظّهورين فمع هذه الشّدّة النّورية الغير المتناهية كيف يخفى عليه شىء أم كيف يحتاج إلى الصّور حتى ينكشف بها ذوات الصّور ؟ . (سبزوارى ١٢٥)

من محقّقى المتأخّرين ٢٠/٣٧

كالمحقّق الطّوسى - قدّس سرّه - والعلاّمة الشّيرازى ومحمّد الشّهرستانى وابن كونه وصدر المتألّهين فى أوائل حاله وغيرهم القائلين بكون وجود الأشياء فى الخارج مناطاً لعالميّة تعالى بها . (هيدجى ٢٥٨)

وسقّمه من وجه ٢٠/٣٧

وهو انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات والإكتفاء بالإجمالى فيها. قال صدر المثلثين: «كانتهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من أن وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاسّ شيء واحد بلا اختلاف». ثمّ لاشبهة في أن هذه الماديات ذوات الأوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجوداً عقلياً ولا حسّياً كما هو التحقيق عندنا فكيف يصحّ ويجوز أن تكون هذه الصّور المادية في أنفسها قبل تجرّد ها وانتزاع صورها علماً ومعلوماً وعقلاً ومعقولاً. (هيدجى ٢٥٨)

ان لم يكن بأن حضر ٢١/٣٧

أى بالحضور فى البعض وهو العقل . (هيدجى ٢٥٩)

لانكسيمائس ٧/٣٨

وارسطاطاليس . (هيدجى ٢٥٩)

بارتسام صورها ٢٣/٣٧

فى العقل الذى هو كلوح من صقع الربوبية لاستهلاك الأحكام الأمكانية فى العقل وحياته بحياة الله تعالى وبقائه ببقاء الله بل كقلم فى مداد رأسه كلّ الحروف البسيطة والمركبة بوجه بعيد. والداعى لئاليس على هذا القول أن لا يكون ذات الله تعالى محلاً لكثرة الصّور وغير ذلك من المحذورات الأخر . (سبزوارى ١٢٦)

ابى على ٨/٣٨

وتلميذه بهم نيار وجمهور أتباع المعلم من المشائين قالوا: «انّ الأوّل تعالى لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علّة للأشياء لزمه تعقّل الأشياء بسبب تعقله لذاته بذاته». .

(هيدجى ٢٥٩)

بل بالعكس ١٠/٣٨

فالأوّل العلم الانفعالى الذى بعد المعلوم ، والثانى العلم الفعلى العلى الذى قبل المعلوم ويجب إثبات ما هو أشرف الطّرفين لواجب الوجود تعالى . وأمّا إثباتهم الصّور وعدم

إثبات العلم الحضورى له فى علمه بالغير فلاّن الموجودات ظلمانية لاحقة متكثّرة الوجود متغيّرة الذّوات الطّبيعيّة وهونور وعلمه نور. والتّحقيق عندنا انّ حيثيّة الوجود أى وجود كان حيثيّة النّور وهو بما هو علم سابق عليه بما هو معلوم وكذلك بما هو متعلّق بالواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة وثابت غير دائر بما هو وجهه . (سبزوارى ١٢٦)

ونسبة الكلّ إلى عقل الأوّل الواجب ١٢/٣٨

أى إلى علم الأوّل تعالى . (هيدجى ٢٥٩)

لاعلى أنّها تابعة ١٤/٣٨

أى ليس على نحولم يكن للواجب علم بما يوجبه ذاته كالجرم المضىء التّذى ليس له علم بضوئه التّذى يوجبه ، وكالجسم الحارّ التّذى ليس له علم بالسّخونة التّى يوجبها بل هو عالم بما يصدر عنه فلا يكون فاعلا بالإيجاب ، بل هو تعالى فاعل بالعناية بمعنى أنّه يعلم بفعله ويصدر عنه الفعل مع العلم به من غير إرادة زائدة على ذاته . (آملى ١/٤٩٥)

اتباع الضّوء للمضىء ١٥/٣٨

بأن لم يكن للواجب علم بما يوجبه ذاته كالمضىء والحارّ . (هيدجى ٢٥٩)

إذ العلم الاحساسى ١٩/٣٨

أراد به معناه الأعمّ فى مقابلة التّعقل أى التّذى هو إدراك الشّىء الموجود فى المادّة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الكمّ والكيف والأين وغيرها ، والتّخيل التّذى هو إدراك ذلك الشّىء مع تلك الهيئات ولكن حاله غيبته بعد حضوره ؛ والتّوهّم التّذى هو إدراك معان جزئية متعلّقة بالمحسوسات . (هيدجى ٢٥٩)

إذ العلم الاحساسى منتف عنه ١٩/٣٨

المراد بالعلم الإحساسى المنتفى عنه عند المشائين هو الإحساسى بالمعنى الأعمّ فى مقابل التّعقل ، سواء كان عل وجه الإحساس بالمعنى الأخصّ أعنى إدراك الشّىء الموجود فى المادّة الحاضرة عند المدرك المكفوفة بهيئات مخصوصة من الكمّ والكيف والأين وغيرها ، أو على وجه التّخيل أعنى إدراك الشّىء مع عوارضه المشخّصة المكفوفة به لكن لافى حال

حضوره عند المدرك بل في حاك غيبته عنه ، أو على وجه التوهّم الذي هو إدراك معان جزئية متعلّقة بالمحسوسات. فالمشائون يزعمون انتفاء كلّ هذه الأقسام عنه تعالى وأنّ علمه بالجزئيات يكون عل وجه كلّي كعلمنا بحرارة هذه النار مثلاً عند العلم بأنّ كلّ نار حارّة. ويقولون أنّه تعالى بل كلّ عاقل إنّما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الكلّي وإدراكها على الوجه الجزئيّ لا يحصل إلّا بالآلات الجسمانيّة المنتفية عنه تعالى فيؤوّلون السّمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات ، وهذا بخلاف طريقة الإشراقيين حيث إنّ مرجع علمه تعالى عندهم إلى البصر لا بمعنى الآلة بل بحضور الأشياء عنده و مشاهدته لها بالإشراق النّوري والإضافة الإشراقيّة على ما سيأتى بيانه . (آملی ١/٤٩٦)

على ما نسب الى المشائين ١٩/٣٨

فإنّهم يقولون إنّ الأوّل تعالى^١ بل كلّ عاقل فهو إنّما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الكلّي ، وإدراكها على الوجه الجزئيّ لا يحصل إلّا بالآلات الجسمانيّة فيؤوّلون السّمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات والشّيخ الإشراقي يؤوّل علمه بالبصر لأنّ علمه بالأشياء الصّادرة منه تعالى^٢ كونها حاضرة ظاهرة مشاهدة له . (هيدجي ٢٥٩)

اعظم تلاميذ المعلم الأوّل ٢٠/٣٨

ومقدّم المشائين القائل بأنّ ذاته تعالى^١ متّحدة مع الصّور العقليّة فإنّ مذهبه أنّ العاقل إذا عقل صورة عقليّة صار هوى والشّيخ يبطله في الإشارات والمحقّق الطّوسي نفى الإمكان عنه في التجريد. قال المصنّف في حاشية الأسفار عند ذكر مذهب فرفوربوس : «اعلم أنّ اتّحاد العاقل والمعقول إنّ استعمل في مقام العلم الكمال الذّاتيّ فمعناه كون بسيط الحقيقة بوحده وبساطته كلّ المعقولات ، وإنّ استعمل في مقام التفصيل فمعناه إشراقه بكلّ معقول بلا تجاف من ذاته عن مقامه بل الاتّحاد في مقام الظّهور للحقيقة الظّاهرة» .

(هيدجي ٢٥٩)

وقد تكلمنا على مذهبه ٢٠/٣٨

في مبحث الوجود الذّهني عند قوله : «وحدتها مع عاقل مقولة» وقد تكلم أيضاً

قبل ورقتين في حاشية طويلة أولها : « فما ذكر ان المفروض » : عند قوله : « قد استدلّ صدر المتألهين على اتحاد العاقل والمعقول » حاصل كلامه ان اتحاد العاقل والمعقول في علم المجرد بذاته اتفاق وفي علمه بغيره خلافي ، ثم وجهه بأنهم إذا قالوا المعقول متحد مع العاقل ما أرادوا المعقول بالعرض لا ماهية المعقول بالذات ولا مفهوم المعقول الإضافي بل أرادوا أن المعقول بالذات موجود بوجود العاقل . (هيدجی ۲۶۰)

وقد تكلمنا على مذهبه ۲۰/۳۸

وتوضيح لب القول في اتحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير يحتاج أولاً إلى تحرير محل البحث عنه ثم إلى إقامة الدليل عليه فهيئنا مرحلتان : الأولى ، في تصور ما قالوه فنقول : إذا علمنا شيئاً كمهية زيد مثلاً فهنا أشياء : ۱- مهية النفس التي لها وجود ۲- مهية زيد التي لها وجود في النفس ۳- حقيقة زيد التي لها وجود في الخارج وهذه الحقيقة هي بعينها تلك الماهية الموجودة في الذهن بناء على ما هو التحقيق في باب الوجود الذهني . إذا عرفت ذلك فنقول ليس المتحدان في هذا البحث عبارة عن مهية زيد ، ومهية النفس ، ولا وجود زيد في الخارج مع مهية النفس ، ولا مع وجودها ، بل المراد اتحاد وجود زيد في النفس مع وجود النفس بمعنى ان هيئتنا وجود واحد وهو وجود النفس بالأصالة ويكون موجودية مهية زيد في الذهن بنفس ذاك الوجود الذي للنفس بالأصالة فتكون مهية زيد موجودة بوجود النفس بالتبعية كموجودية الأعيان الثابتة بوجود الحق تبعاً . (آملی ۴۹۶/۱)

ما سندكر من العقل البسيط إن شاء الله ۲۱/۳۸

بأن يريد من اتحاد المعقول بالعاقل اتحاد النحو الأعلى من وجود المعقول بوجود العاقل بل هذا وحدة لا اتحاد . (سبزواری ۱۲۶)

بجميع ما سواه ۳/۳۹

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء قالوا للواجب تعالى علماً بالأشياء : علم إجمالي مقدّم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها ، وبعبارة أخرى : علم ذاتي وعلم فعلي . قالوا يجب

أن يكون عالماً بجميع الأشياء في مرتبة ذاته مقدماً على صدورها وإلا لم يكن عالماً بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له تعالى علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال، فزعموا أن علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدء مجعولاته المتميزة في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون عالماً به إذ العلم ليس العلم إلا مبدء التمييز فذاته علم بما سواه .

وربما قالوا: «علمه بالأشياء منطوق في علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطوق في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه» . قال صدر المتألهين: «لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدرُوا على بيانه، وربما أوردوا مثلاً لانطواء الكل في علمه بتقسيم حال الإنسان في علمه سببين المصنف أن الذات في عين إجماله ووحدته علم تفصيلي بكل شئ لبساطته والبسيط كل الوجودات على ما قاله أرسطو وأبرهن عليه صدر المتألهين . (هيدجي ٢٦٠)

وربما أوردوا مثلاً ٥/٣٩

وقد سبق في المقصد الثاني في البحث عن الكيف عند شرح قوله: «والعلم تفصيلي أو إجمالي ما يتعلق بالمقام» . (هيدجي ٢٦١)

مع شوب نخيل ٦/٣٩

مثل أن العاقلة تعقل أن الواجب تعالى نور كل نور ونور الأنوار القاهرة والاسفهدية وغيرها وأنه حقيقة الحقائق، والمتخيلة تحاكيه بنور الشمس الذي هو نور كل نور عرضي من الأشعة الشمسية والقمرية ويعقل بساطته وتحاكيه المتخيلة بالنقطة وإحاطته وتحاكي بإحاطة الفلك وانبساط نوره وتحاكي بالامتداد المقداري وفوقيته وتحاكي بالفوقية الوضعية وقس عليه سائر صفاته. هذا في المرتبة الأعلى من حقيقة الوجود وفي المرتبة الأدنى مثل أن تعقل الهيولى وانها جوهر بالقوة وتحاكيها المتخيلة بالظرف الخالي أو الخلاء المجرد عن الشاغل وسفالتها وتحاكي بالهوى الوضعي وقس عليها الوسائط .

(سبزواري ١٢٧)

مع شوب نخيل ٦/٣٩

هذه العبارة مذكورة في الأسفار وقد أوضحها في حاشية هذا الكتاب، وحاصله أن النفس لمكان أنسها بالصّور المتخيّلة والفهما بعالم الخيال و عدم انقطاعها عنه لا يمكنها تعقل المجرد عن الخيال مادامت نفساً أى مادام بقاء عاقبتها بالبدن وعدم انقطاعها عنه، ولذلك كلّما تتعقله من الصّور العقليّة يكون تعقلها مع حكاية خياليّة بحيث يتحد الإدراك نحوّاً من الإتّحاد كاتّحاد المدرك بالبصر مع ما يحصل في الحسّ المشترك فيما إذا أبصرنا شيئاً، وحصل أيضاً منه في الحسّ المشترك صورة حيث يتحد الإدراك ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحسّ المشترك إلّا بدليل، وذلك كما إذا تعقلت النور الفعليّ أعنى الوجود المنبسط الذي هو فعل الحقّ فتخيّل معه النور الحسّي بحيث لا يمكن الذّهل عن الثّاني عند تصوّر الأوّل، وكما إذا تعقلت انبساط الوجود المنبسط وسريانه على الأشياء ونزوله في كلّ أودية بقدرها تخيلت معه الامتداد، وإذا تعقلت بقائه تخيلت معه الزّمان أو أنّها إذا تعقلت انّ الواجب تعالى نور كلّ نور. وإنّ الأنوار القاهرة والأنوار الأسفهبديّة أعنى النفوس نور به وهو تعالى نور كلّ نور تخيلت نور الشمس وإنّه نور كلّ نور من أنوار الاشعة الشمسيّة ونور القمر وكلّ نور في عالم العناصر، وإذا تعقل بساطته تعالى تخيلت النقطة البسيطة، وبالجملة فلا يخلو شيء من المعقولات عن شوب تخيل كما لا يخفى. (آملی ۱/ ۴۹۸)

وثالثها ۷/۳۹

أورد عليهم انّ ذلك أى العلم بالشيء على وجه الثّالث أيضاً علم بالقوّة إلّا أنّه قوّة قريبة من الفعل انّ المستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلّا انّ المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بأنّ له قدرة على شيء دافع لهذا السّؤال أمّا حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم بها. (هیدجی ۲۶۱)

وقد صحّحنا كلامهم في بعض تحريراتنا ۱۱/۳۹

كحواشينا على إلهيات الأسفار وحواشينا على الشواهد الربوبية حيث اعترض عليهم بأنّ هذا العلم الثّالث قدرة بل قوّة كسابقه وليس بالفعل، ووجه التصحيح أنّه

مغالطة من باب اشباه التخيّل والتعقل أو التعقل بالعقل البسيط الخلاق للتفاصيل وبالعقل التفصيلي فحيث لم يكن العلم بالأجوبة بنحو الشوب التخيّل توهم أنّه ليس في العقل ، وحيث أنّه لم يكن في العقل بنحو التفصيل التعاقبي ظنّ أنّه ليس بنحو العقل البسيط ، والحال أنّ الملكة البسيطة علم بنحو أشدّ وكونه بالفعل واضح إذ لم يبق لصاحبها حاجة إلى نجشّم كسب جديد بل يمكن أن يقال : « كلما كان الوجود أتمّ وأنور كان التميز والتفصيل في المهيئات أقوى وأظهر » كما أنّ النور أحسن كلما كان أشدّ كان تميز المستنيرات به أقوى ، فالوجود كلما كان وحدته الحقّة الحقيقية أتمّ كان جامعيتها للمفاهيم الكمليّة أوفر . ففي العقل البسيط الإنساني صحّة انتزاع جميع مفاهيم معلوماته فكلّ مفاهيم المحدودات والحدود والمرسومات والرّسوم المبادئ التصديقية والمطالب موجودة بوجود ذلك العقل الواحد .

بل أقول . القسم الثاني من العلم وهو الملكة المخزونة ايضاً بالفعل فإنّ العلم شيء والائنات إليه شيء آخر وكذا كونه بنحو الكثرة شيء وبنحو الوحدة شيء آخر أي الوحدة وجوداً والكثرة منهوماً وعدم الكثرة وجوداً وليس بدو النفس وختمها الخيال ولا أعلى مداركها العقل التفصيلي حتّى إذا لم تكن المعلومات فيهما وبمداخلتهما لم تكن في العقل البسيط ، ومن لم يصدق بكونه علماً بالفعل فكأنّه ليس إلا العقل التفصيلي التعاقبي الزماني حيث أنّ نفي الخاصّ كان عنده نفي العام فكيف حال من كانه ليس إلا الوهم والخيال فإذا ليس شيء في هذه الألواح فكأنّه ليس فيه وتلك الملكة كأنّها لم تكن شيئاً مذكوراً ، وكأنّه بحسب نفسه البدن وقواه بخلاف من يوقن أنّه عقل بالفعل و يشاهد أنّه عقل بسيط فكان البدن وقواه أجنبى عنه فالكون في العقل وجدان في ذاته لا الكون فيها . فهذا مصداق « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » وذلك مصداق : « نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ » .

ابن بخاك اندر شد و كل خاك شد وان نمك اندر شد و كل پاك شد

(مبزواری ۱۲۷)

أوبالبعض خبر مقدم ۱۲/۳۹

فيه مالا يخفى . (هیدجی ۲۶۱)

وهكذا كلّ علّة ۱۴/۳۹

فلا يجب ان يكون علمه التفصيليّ بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كلّ سابق علم تفصيليّ بلا حقه علم إجماليّ بما عداه من المتأخرات فاعترض عليه بوجوه مذكورة في الأسفار . (هیدجی ۲۶۱)

أوبالبعض تفصيل ۱۲/۳۹

الظاهر أن يكون قوله : « أوبالبعض » عطفا على قوله « بكلّ الأشياء » فيصير حاصل المعنى مع ما في الشّعر من الغلق ، فإن كان ذاته علما إجمالياً ببعض الأشياء لا بكلّه بأن يكون علما تفصيلياً ببعض وإجمالياً ببعض آخر فذاك تفصيل الذي بعض من الحكماء ارتضاه ويكون هو المرضيّ عنده .

و محصل هذا القول انّ ذاته تعالى علم بذاته تفصيلاً ويعلم من ذاته معلوله الأوّل الذي هو العقل الأوّل أيضاً تفصيلاً فذاته علم تفصيليّ بالعقل الأوّل وإجماليّ بما عداه . (آملی ۵۰۲/۱)

وكيف يمكن أن يكون صورة الشّمس ۱۴/۳۹

والحال انّ العلم بالشّيء نفس ذلك الشّيء كما قالوا : « انّ الأشياء تحصل بأنفسها في الذّهن » . وحقّ نفس الأمر هو علم الله الأزليّ بالأشياء و ماهي عليه في السّابقة الأزليّة فصورة كلّ شيء تطابقه ، نعم في العلم الإجماليّ يكفي الصّورة الواحدة كالإمكان الذي هو صورة واحدة في الذّهن للممكنات المتخالفة في الخارج : والتّحقيق عندنا كما سيّجى إن الصّورة أي ما به الشّيء بالفعل الواحدة أي بالوحدة الحقيقة الحقيقيّة تكون علما بالأشياء المختلفة كالوجود الصّرف المحيط والمبسوط البسيط . (سبزواری ۱۲۶)

بالعقل البسيط والأضافة الاشرافيّة ۱۹/۳۹

المراد من العقل البسيط هو العلم الإجماليّ ، وإنّما عبّر عنه بالعقل البسيط لوجهين : الأوّل ، تأسيساً بالحكماء .

الثاني، تنزيهاً له تعالى عن العلم الإحساسى والتخيلى والتوهمى، فإن العلم ينقسم إلى الإحساس والتخيّل والتوهم والتعقل، وأشرف أنحائه وأعلاه هو التعقل. والمراد من الإضافة الإشرافية هو الوجود المنبسط الذى هو فعله تعالى، فالعقل البسيط إشارة إلى العلم الإجمالى البسيط الكمالى الذى فى مرتبة ذاته تعالى، وهو الذى يقول به الإشراقى، والإضافة الإشرافية إشارة إلى العلم الفعلى الذى فى مرتبة فعله تعالى الذى هو عين فعله أعنى ذاك الوجود المنبسط فصار مختار المصنّف - قدّس سرّه - فى هذا الغرر مجموع مختار صدر المتألهين - قدّس سرّه - فى علمه السابق على الأشياء من جهة علمه بذاته الذى هو مبدء لجميع الأشياء أى العلم الإجمالى بجميع الأشياء فى عين الكشف التفصيلى. ومختار شيخ الطائفة الإشرافية من كون الأشياء بأعيانها علوماً، وإنّ الصّحائف العينية بعينها هى الصّحائف العلمية بالنسبة إليه تعالى، فكلمة العقل البسيط إشارة إلى الأوّل والإضافة الإشرافية إلى الأخير. (آمل ٣/٢)

بالعقل البسيط ٢٠/٣٩

أى بالعلم الإجمالى وعبر عنه بـ «العقل» لأن العلم له أربعة أقسام: الإحساس والتخيّل والتوهم والعقل، وأعلى أنحائه هو العقل فعبر به تنزيهاً له تعالى وتاسياً بالحكماء على ما قال فى بعض حواشيه للكتاب.

وأعلم أنّ ما اختاره المصنّف فى باب علمه تعالى بالأشياء الصادرة عنه هو مجموع ما ذهب إليه صاحب الإشراق من كونها بأعيانها علوماً له تعالى وإشراقات نوره وما حققه صاحب الأسفار فى علمه السابق على الأشياء من جهة علمه بذاته المبدء لجميع الحقائق والمهيئات، فابتدأ بالأوّل بما حققه محقق شرح الإشارات ثمّ أشار إلى الثانى بقوله: «والعلم الإجمالى الكمالى...». (هيدجى ٢٦١)

الذات علّة لذات ما عدا ٢١/٣٩

وهذا البرهان يتألف من مقدّمات:

الأولى أنّه تعالى بذاته.

الثانية أنّ ذاته تعالى علّة لمعلولاته.

الثالثة أن العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول .

الرابعة أن علمه بذاته تعالى عين ذاته .

وهذه المقدمات كلّها ثابتة بما تقدّم . وإذا كان ذاته الّتي علّة لمعلولاته وعلمه بذاته الّذى هو علّة للعلم بمعلولاته وأحدة ، يجب أن يكون معلوله والعلم بمعلوله أيضا واحداً ، وذلك إمّا من جهة المناسبة بين العلّة والمعلول فى الوحدة والكثرة ، وإنّه إذا كانت العلّة واحدة ناسب أن يكون المعلول كذلك ، وإذا كانت كثيرة ناسب أن يكون المعلول كثيراً على ما فهم صدر المتألّهين من كلامه ، وقال بأنّ هذا الدليل إقناعيّ إذ لا أحد أن يمنع حقيقة هذا الحكم ، إذ ربما يكون فى المعلول لكونه أنقص وجوداً من علّته شائبة كثرة لا يكون مثلها فى العلّة ، ألا ترى أنّ العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيّته ، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ، والعلّتان هيهنا شيء واحد فى الخارج ، والمعلولان متعدّدان تعدّداً خارجيّاً .

وأما من جهة لزوم صدور الكثير عن الواحد على ما فهمه المصنّف - قدس سرّه - من كلامه وقال فى حاشيته على الأسفار أنّ خلاصة هذا الدليل أنّه إذا اتّحد العلّتان فلا بدّ من أن يتّحد المعلولان وإلاّ لزم صدور الكثير عن الواحد أعنى صدور الصّور عن علمه بذاته الّذى هو ذاته وصدور الموجودات الّتي هى ذوات الصّور عن ذاته أيضا الّذى هو علّة لما عداه من معلولاته وقال بأنّ هذا الدليل برهانيّ لا إقناعيّ كما لا يخفى .
(آملى ٤/٢)

ناقض بأن ٤/٤٠

فاحكم بأنّ الصّادر منه وعلمه بذلك الصّادروهما المعلولان واحد .

(هيديجى ٢٦٢)

هكذا حقق المقام العلامة الطّوسى ٦/٤٠

غرضه من إسناد هذا التّحقيق إلى العلامة الطّوسى هو الإشارة إلى تضعيف ما فهمه الصّدر المتألّهين - قدس سرّه - من كلامه من كون هذا الدليل إقناعيّاً بل هو برهانيّ كما تقدّم فى الحاشية المتقدّمة .

ثمّ انّ هذا المسلك بعينه هو طريقة شيخ الإشراق في علمه تعالى بما سواه ، ولا فرق بينهما أصلاً إلا انّ شيخ الإشراق أجرى هذه القاعدة في الجميع وقال بأنّ مناط علمه تعالى بالأجسام والجسمانيّات أيضاً حضور ذواتها عنده تعالى ، وانّ حضورها لديه كاف في العلم بها ، ولكن العلامة الطّوسيّ - قدّس سرّه - جعل مناط علمه تعالى بهما بارتسام صورها في المبادئ العقلية أعني بحضور صورها لديه تعالى بارتسامها في مبادئها . فعلمه تعالى بالكلّ حضوريّ إلا انّ المعلوم في بعضها نفس الشّيء بوجوده العينيّ وفي بعضها هو ذلك مع ارتسام صورها في مبادئها لا بمعنى انّ علمه بالبعض حصوليّ وفي بعض آخر حضوريّ كما يلوح من عبارة الأسفار على ما فهمه من كلام المحقّق الطّوسيّ . - قدّس سرّه - (آملی ٤/٢)

فعلمه تعالى قد كان نوريتّه ٧/٤٠

قد تكلمنا شطرا في كون علمه تعالى بذاته نورالذاته و علمه بغيره كون غيره إشراقا له في بيان طريقه شيخ الطائفة الاشراقية فتذكر . (سبزواری ١٢٩)

فعلمه قد كان ٧/٤٠

يعني إذا اتحد ذات ما عدا وعلمه تعالى بها فلزم أن يكون علمه بالأشياء هو الإضافة الإشراقية ونوريتّه وإشراقه عليها نفس قدرته ، فانّ النور فيّاض لذاته فعلمه بالأشياء إيجادها لها كما انّ وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه . (هيدجی ٢٦٢)

فعلمه تعالى قد كان نوريتّه ٧/٤٠

إنّما اتى بـ«فناء التفريع» للإشارة إلى أنّ ما ذكر المحقّق الطّوسيّ يصحّ بناء على أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة ، وانّ المعلول المجمعول هو الوجود وهو الوجود المنبسط الذي هو نور لكونه بنفسه وجوداً والوجود نور لأنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره فهو بنفسه علم كما انه معلوم ولما كان من شأنه وحيشيّة ذاته الإضافة فهو قدرة أيضا أي قدرة فعلية وفي مرتبة الفعل . (آملی ٤/٢)

الممكنة للثاني ٩/٤٠

أى الممكن لها الثانى . (هيدجى ٢٦٢)

بل النورية الوجودية ٩/٤٠

عليك بمقابلة أوصاف نور الوجود الحقيقى بأوصاف النور الحسىّ كلاً بموازنه حتى ترنم بقولك : « أين التراب وربّ الأرباب » مع انّ ما ذكر من أوصاف النور الحسىّ وآثاره أيضاً بسبب نور الوجود بحسب قابليّة مهيتته . (سبزوارى ١٢٩)

القائم بها مواضع الشعور ١٠/٤٠

يعنى انتها ذات الشعور كيف لا ومواضع الشعور قائمة بها . (هيدجى ٢٦٢)

القائم بها مواضع الشعور ١٠/٤٠

هذا فى مكان العلّة لقوله : « الحية » يعنى انّ النور الحقيقى الذى هو الوجود المنبسط حى . وكيف لا يكون حياً ومواضع الشعور قائمة به من المستمرة وغير المستمرة .

والمراد بمواضع الشعور المستمرة هو المدركات العلوية الفلكية من عقولها و نفوسها ، وبمواضع الشعور الغير المستمرة هو القوى الحيوانية والخيالية والحسية ، والمراد من غيرهما هو غير مواضع الشعور من المستمرة وغير المستمرة كألاجسام والجسائيات . (آملى ٥/٢)

وغيرهما ١٠/٤٠

أى غير مواضع الشعور كالجواهر والأعراض الخارجية ، وتثنية الضمير على ما فى غالب النسخ أيضاً صحيح أى غير مواضع الشعور المستمرة وغير مواضع الشعور الغير المستمرة . والمراد بمواضع الشعور هو العقول والنفوس وقواها الموجودة فيها صور الأشياء ، فالنور المجرد الواجب يعلم ذاته وما سواه من العقول والأجرام وقواها وما يتمثل لها وينطبع فيها بمجرد الإضافة الإشرافية . (هيدجى ٢٦٢)

قد كان نوريته قدرته ١١/٤٠

لأنّ القدرة هى الفياضية على سبيل الشعور والمشية والنور ذاتية الفياضية . (هيدجى ٢٦٣)

ولوصارت قويرة الوجود ١٣/٤٠

بل قولها تؤكد علميتها لقوة النورية . (سبزوارى ١٢٩)

هكذا حقق المقام العلامة الطوسي ١٦/٤٠

واستدلالة من حيث التمسكك بلزوم صدور الكثير عن الواحد لا من جهة المناسبة والموافقة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة ، والله كما ان في العلتين اتحادا ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضاً اتحاد كما قال صدر المتألهين - قدس سره - في الهيات الأسفار ان كلام المحقق - قدس سره - لا يخلو عن إقناع ، إذ ربما يكون في المعلول لكونه أنقص وجودا من العلة شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة . (سبزوارى ١٢٨)

فإن للوجود مراتب ١٧/٤٠

إعلم ان الوجود الحقيقي قد يؤخذ بشرط لاتعيين وقد يؤخذ لا بشرط التعيين وقد يؤخذ بشرط التعيين ، والاول وجود الواجب تعالى ، والثاني أمره ، والثالث وجود الممكن ، ويعبر عن الأول بالوجود الحق وعن الثاني بالوجود المطلق وعن الثالث بالوجود المقيّد . وقد يعبر عن الأول بالوجود المطلق والمراد سلب جميع التقييدات حتى التقييد بالإطلاق ، ويعبر عن الثاني بالوجود المطلق والمراد التقييد بالإطلاق ، ولما قيل ان الوجود المطلق هو الواجب توهم جمع كثير أن المراد هو الثاني وليس كذلك بل المراد هو الأول . (هيدجى ٢٦٣)

فإن للوجود مراتب الوجود الحق ١٧/٤٠

الذى يقال عليه الوجود بشرط لا ، والمراد من بشرط الثلاثية هو شرط عدم النقائص الإمكانية والحدود التي تنتزع عنها الالهيات ، وقد يطلق عليه الوجود المطلق ويراد منه سلب جميع التقييدات حتى التقييد بالإطلاق ، وهذا الإطلاق في السنة العرفاء أكثر كما قال المولوى :

ما عدمها تيم هستيها نما تو وجود مطلق و هستى ما

وعلى هذا يقال على الوجود المطلق المقابل للوجود بشرط لا بالاصطلاح الأول أيضاً الوجود المطلق ويراد منه المقيّد بالمطلق . (آملى ٥/٢)

صرف الوجود ١٩/٤٠

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب تعالى أى بشرط عدم النقائص الإمكانية والحدود والأعدام وهو حقيقة الوجود المرسل المحيط البسيط . (هيدجى ٢٦٣)

إذ صرف الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقععه كالعنوان الفانى فى المعنونة ١٩/٤٠

المراد بصرف الوجود هو الوجود الحقّ تعالى شأنه الذى قلنا انه الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا تارة والوجود المطلق أعنى المسلوب عنه جميع التقييدات حتى التقييد بالإطلاق أخرى .

والمراد بفيضه هو الوجود المنبسط الذى يعبر عنه بالوجود المطلق بمعنى المقيّد بالإطلاق والفيض المقدّس ، والمراد من «أخذه من صقععه كالعنوان الفانى» هو أن حقيقة لما كانت فى نفس ذاته ظهور الحقّ ووجهه وعنوانه ، لانه شىء ثبت له الظهور بل هو شىء عين الظهور ولا حقيقة له إلا كونه ظهوراً فلانفسية حتى يحكم «عليه» أو «به» فإذا كان الذات موضوعاً لحكم كان الوجه المأخوذ كذلك داخلًا فى صقععه . (آملى ٦/٢)

كالعنوان الفانى ٢٠/٤٠

سيشير إلى أن الوجود المنبسط مرآة ظهور الحقّ ووجهه وعنوانه فلانفسية له حتى يحكم عليه ، فإذا كان الذات موضوعاً لحكم كان الوجه داخلًا فى صقععه . (هيدجى ٢٦٣)

إشارة الى قوله (ص) : ٢٢/٤٠

« كمال الإخلاص نفي الصفات » فإنّ مفهوم الخالق مثلاً يقتضى مخلوقاً ، ومفهوم الرّحيم مرحوماً ، ومفهوم الرّازق مرزوقاً ، وهكذا . (سبزوارى ١٢٩)

إشارة إلى قوله (ع) : « كمال الإخلاص نفي الصفات عنه » ٢٢/٤٠

أعلم انّ لهذا الكلام النّورى المقدّس تفسيرين :

أحدهما، أن يكون إشارة إلى نفي الصفات الزائدة على ذاته تعالى عنه، وإن ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته وحيوته وإرادته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية مع أن مفهوماتها متغايرة، ومنشأ صحة انتزاع تلك المفاهيم المتخالفة عن ذاته البسيطة إنما هو كمال حقيقته التامة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود .

وثانيهما، أن يكون إشارة إلى الفناء في المرتبة الأحدية عن مرتبة الواحدية، حيث أن الوجود الصّرف المأخوذ مع الأسماء والصفات هو المسمى بالمرتبة الواحدية، والمأخوذ بشرط لأعنى الهوية الغيبية التي لا اسم لها ولا رسم هو المرتبة الأحدية، والأولى مرتبة «قاب قوسين» والثانية مرتبة «أودنى» . (آمل ٦/٢)

كمال الإخلاص ٢٣/٤٠

كما قالوا «كمال التوحيد إسقاط الإضافات» أى إسقاط إضافته عن كل ما هو غيره . (هيدجى ٢٦٣)

وعند ظهوره بالوحدة التامة ٢/٤١

كما فى القيامة الكبرى عند الطمس الكلّى والمحق المحض للأشياء بسبب تجليه باسمه الواحد القهار كما قال : «لن الملك اليوم لله الواحد القهار» . (سبزواری ١٢٩)

ليس بهذه الصور المرتسمة بل بذاته ٥/٤١

وبكونه مبدء ومنشأ للصّور ولدوات الصّور أى بكونه جامعا لوجودها ولفعليّاتها بمصداق واحد بسيط لكن هذا البيان يناسب مذاقنا لا مذاقهم . (سبزواری ١٢٩)

موافقا لبعض أبناء الحقيقة ٧/٤١

وهو شيخ الحكماء والمتألهين مولانا صدرالدين الشيرازى - عظم الله قدره ورجح مرقدہ - قال فى الأسفار :

فصل فى أن الواجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات وإليه يرجع الأمر كلها، هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب بسببها إدراكه إلا من اتاه الله من لدنه علما

وحکمة، لكن البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية لما يتعلق
 بالنقايص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود
 كما أن كله الوجود. أما بيان الكبرى فهو أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كل الأشياء
 لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب
 اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت أنه بسيط الحقيقة هذا خلف،
 فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء كأن يكون الف دون ب، فحيثية كونه
 الف ليست بعينها حيثية كونه ليس ب وإلا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئاً
 واحداً، واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امراً واحداً فالملزوم مثله فثبت
 أن البسيط كل الأشياء.

ثم قال بعد التفصيل والتتمثيل :

فان قلت: أليس للواجب صفات سلبية ككونه ليس بجسم ولا جوهر ولا بعرض .
 ولا بكم ولا بكيف ؟ :

قلنا: كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب
 النقصان كمال .

ثم قال في فصل آخر في علمه السابق على الأشياء ما ملخصه :

أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء فيجب أن يكون ذاته
 تعالى مع بساطته وأحديته كل الأشياء، فإذا لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء
 فن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته
 عقل لجميع الأشياء ما سواه في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، فهذا هو العلم الكمال
 التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى
 موجودة بوجود واحد بسيط في هذا المشهد الإلهي والمجلى الأزلّي ينكشف ويتجلّى الكل
 من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة . (هيدجی ۲۶۵)

أي وجوداً واحداً بسيطاً ۹/۴۲

لا انّه إجمالیّ بمعنی خفاء شیء علیه تعالیٰ عن ذلك . (سبزواری ۱۲۹)

لأنّها مهیة ۱۱/۴۱

أی الصّورة الذّهنیّة من الشّمس مهیة الشّمس ، وذلك لما تقدّم فی مبحث الوجود الذّهنیّ من أنّ الأشياء بماهیاتها متحقّقة فی الذّهن لا بأشباحها وصورها، والشّمس الذّهنیّ فرد من الشّمس كالشّمس الخارجیّ وعدم ترتّب آثار الشّمس علیها لیس لأنّها لیست شمساً بل لمكان عدم وجودها فی الخارج . (آملی ۷/۲)

شمس در خارج اگر چه هست فرد می توان هم مثل آن تصویر کرد

والمهیة حیثیّة ذاتها حیثیّة المغایرة ۱۱/۴۱

وذلك لأنّها إمّا بتام ذاتها متغایر مع مهیة أخرى كما فی الأجناس العالیة بعضها مع بعض وكما فی مهیة مندرجة تحت مقولة كالجوهر مثلاً مع مهیة مندرجة تحت مقولة أخرى كالکیف حیث أنّهما ولو كانتا مرکبتین من الجنس والفصل لكنّ الجنس والفصل اللّذین نفس مهیة کلّ منهما متغایران مع الجنس والفصل من الأخری ، و إمّا ببعض ذاتها كما فی الأنواع المندرجة تحت مقولة واحدة حیث أنّها وإن كانت مشتركة فی الجنس إلّا أنّها متمايزة بالفصل اللّذی هو بعض الذّات من کلّها منها . (آملی ۷/۲)

ومع الوجود مطلقاً ۱۲/۴۱

أی سواء كان صرف الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا ، أو الوجود المطلق المنبسط اللّذی فیضه أو الوجود المقيّد اللّذی هو الوجود المنبسط مع إضافته إلى مهیة خاصّة كوجود السّماء مثلاً ، فإنّ الوجود مطلقاً من سنخ والمهیة من سنخ آخر ، فالمهیة من حیث هی مهیة متغایرة مع الوجود أيّ وجود كان . (آملی ۸/۲)

المضاف إليها ۱۲/۴۱

أی إلى مهیة الشّمس . (سبزواری ۱۲۹)

والوجود المضاف إليها ۱۲/۴۱

أی إلى مهیة الشّمس وهو الوجود المقيّد ووحدته بالعدد من جهة كونه واحداً

فی مقابل اثنين كوجود القمر والسماء مثلاً ومرتبتہ من حيث أنه مضاف مرتبة الضيق حيث أنه مع إضافته إلى مهية الشمس لا يصدق على الوجود المضاف إلى مهية أخرى بل يصدق على كل واحد من هذين المضافين أنه: «أين هو من صاحبه» بمعنى أن كل شيء في مقابل الآخر، فوجود الشمس وجود ووجود الأرض وجود آخر وهذه المغايرة نشأت من محدّد كلٍّ بحدٍّ موجب لفقد كلٍّ وجود الآخر ومن هذا الحدّ ينتزع مهية التي أضيف إليها الوجود، وبعبارة أخرى وجود الشمس بما هو مضاف ينحلّ عند العقل إلى ذات وجود وهو الوجود المنبسط وحدّه ومحدود ينتزع هذا المحدود عن حدّه، فذات الوجود هو الوجود المطلق وحدّه عبارة عن اعتبار فقدان تلك المرتبة من الوجود لمرتبة أخرى و محدوده عبارة المهية المعروضة لذلك الوجود في العقل، والمتحقّق من هذه الأمور الثلاثة في الخارج شيء واحد وهو ذات الوجود الذي ليس إلّا الوجود المنبسط، وأمّا الحدّ فهو عبارة عن فقدان تلك المرتبة لمرتبة أخرى فهو عدم والمهية التي تنتزع عن الحدّ عدى أي ليس لها ما بازاء في الخارج. (آملی ۸/۲)

وأما الوجود فحيثية ذاته ۱۳/۴۱

أي الوجود من حيث هو وجود غير مضاف إلى شيء وغير محدود بحدّ، بل من حيث أنه وجود ليست حيثية ذاته محدودة بحدّ، لأنّ الحدّ ينشأ من فقدان كلٍّ وجود مرتبة وجود الآخر، والوجود من حيث هو وجود لاثنائي له ولا كثرة تعتريه فهو من حيث ذاته واحد وفي عين وحدته له السعة والإحاطة وكلّما كانت سعته أو فرو إحاطته أكثر كانت وحدته أكد.

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد (آملی ۸/۲)

والتيحوالأعلى من كل شيء هو تمامه وكماله ۱۴/۴۱

وذلك لأنّ ذلك الواحد البسيط أقوى وأكّد من الوجودات الخاصة المشتتة المحدودة التي من حدودها يحصل التركيب الشرير من الوجدان والفقدان أعني وجدان

كلّ مرتبة من الوجود مقام نفسه وفقدانه لمرتبة أخرى ، وكلّما كان الوجود أقوى و أكد كانت النورية أشدّ والظهور أكد ، لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة النور ، و اذا كانت الماهيّات والمفاهيم ظاهرة متميّزة كلّ عن الآخر حين موجوديّتها بموجودات تشتيّة وأنوار ضعيفة كان وجودها بوجود واحد جمعيّ شدّيّ أقوى و أكد . (آملی ۱۰/۲)

وفیضه یسع کلّ شیء ۱۵/۴۱

المراد بفیضه هو الوجود المنبسط الذی هو فعله ، وقد عرفت أنه لانفسیّة له إلّا کونه عین الرّبط به ، فلیس له مقام إلّا کونه إضافة إشراقیّة لاذات ثبت لها الإضافة ، فإحاطته بكلّ شیء عین إحاطته تعالیٰ بكلّ شیء . (آملی ۱۱/۲)

فهو یحکمی کلّ وجود ۱۵/۴۱

فأمر الحکایة یدور بینہ وبين کلّ شیء فهو الحاکي عن کلّ شیء کما ان کلّ شیء حاک عنه تعالیٰ .

قال المصنّف فی اسرار الحکم ما لفظه : « وحقّ حقیقی دارای کلّ وجودات است بنحو وحدت ووجود غیر متناهی الشّدّة النوریّة اوجلی و مظهر است کلّ وجودات را وتمام اعیان و ماهیّات را دفعة واحدة سرمدیّة ، چنانچه اعیان و ماهیّات مظاهر و مرائی باشند در مراتب ظهور بعد از ایجاد .

اعیان همه آئینه حق جلوه گراست یا ذات جق آئینه و اعیان صور است
در نزد محقق که حدید النظراست هریک از این دو آئینه آن دگر است .

(آملی ۱۱/۲)

وبالجملة ذات کلّ شیء المذكورة فی النّظم ۱۷/۴۱

أشار بهذه الجملة أنّ المراد من قوله : « ذات کلّ شیء » المذكورة فی المتن هو مهیّة کلّ شیء ووجوده الخاصّ به ، فکلمة « ذات » إشارة إلى المهیّة الموجودة فی الخارج لأنّ الذّات هی المهیّة وإنّما الفرق بینهما بالاعتبار ، فالمهیّة من حیث هی مع قطع نظر عن الوجودین تسمیٰ بالمهیّة ومن حیث کونها موجودة فی الخارج تسمیٰ بالذّات فالذّات بحسب المفهوم أخصّ من المهیّة ، فکلّ ذات مهیّة دون العکس . فیکون المراد من ذات کلّ شیء

هو الوجود الخاص والمهية الخاصة .

وحاصل السؤال أنّ صرف الوجود وإن كان يجمع كلّ وجود بحيث لا يشذّ عنه شيء لكنّ المشتمل عليه هو نفس ذات الوجود من كلّ شيء لا بخصوصيته الخاصة الناشئة عن حدّه حسب ما عرفت ، فالوجودات الخاصة بخصوصياتها والمهيات الموجودة بها غير متحققة في الأزل، وكيف يتصور العلم بها في الأزل مع أنّ العلم من صفات الحقيقة ذات الإضافة يحتاج إلى المعلوم، وإذ لم يكن المعلوم بخصوصيته في الأزل لا يتصور العلم به كذلك في الأزل مع أنّ العلم الكمالي هو أن يكون الأشياء بخصوصيتها معلومة له في الأزل . (آملی ۱۲/۲)

بالسلب البسيط ۱۹/۴۱

بيان للواقع توضيح للقضية القائلة أنّ المعلوم لم يكن في الأزل بأنّها سالبة كذا والغرض تحصيل الوزن للنظم لانه احتراز عن أمر كما يوقع في الوهم . قد تطلق البسيطة ويراد بها المحصلة في مقابلة المعدولة، وقد تطلق ويراد بها القضية التي يكون المحمول فيها وجودا مطلقا يقال لها هليّة بسيطة في مقابلة المركبة التي محمولها وجود مقيد . وفي قوله : «المنتفية بانتفاء الموضوع» إشعار بإرادته هنا المعنى الاول، والثاني أيضا صحيح فإنّ سلب الكون بمعنى الوجود عن المعلوم لا يكون إلّا قضية بسيطة سالبة لا تجرى فيها القاعدة الفرعية . (هيدجی ۲۶۵)

أى لم تكن بنحو الكثرة في الأزل ۲۰/۴۱

وحاصل الجواب أنّ الأشياء على نحو الكثرة لا تكون في الأزل على نحو السالبة المحصلة البسيطة المتشكّلة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية وسلبها وهي قولنا : «المعلوم ليس في الأزل» و معلوم أنّ السلب البسيط يصدق مع وجود الموضوع ومع انتفائه معا ، وصدقه في المقام على نحو السلب الموضوعي حيث أنّ سلب المحمول الذي هو الوجود المطلق الذي مفاد «ليس» التامة عن موضوع في الأزل مستلزم لسلب كلّ شيء عنه على نحو سالبة الموضوع . وبعبارة أخرى . مفاد قضية السالبة المحصلة في المقام أعني

قولنا: «المعلوم لا يكون في الأزل» هو قضية السلب المطلق الذي هو سلب الشيء في مقابل السلب المقيّد الذي هو سلب الشيء عن الشيء ومفاد «ليس» الناقصة، ومعلوم أن السلب المطلق في مقابل السلب المقيّد دائماً يكون على نحو السلب الموضوعي كما هو واضح .
(آملی ۱۲/۲)

لكنّ ما به انكشافها ۲۲/۴۱

أى المعلوم على نحو الكثرة وإن لم يكن في الأزل لكن على نحو الوحدة والبساطة الذي هو عبارة عن العلم به يكون في الأزل . (آملی ۱۲/۲)

وهو النحو الأعلى ۲۳/۴۱

إلى قولنا: « وكذا النحو الأظهر» .

إن قلت: حضور النحو الأعلى من كلّ وجود والنحو الأظهر من كلّ مهية علم بذينك النحوين لا بالنحو الأدنى منهما فكيف يعلمهما وهما فيما لا يزال ؟ .

قلت : بعلاوة ما ذكرت من أنّ شيئية الشيء بتمامه وما سأذكر من أنّ الأزل ليس وقتاً موقوتاً ولا حداً محدوداً ومن أنّ الأمر تابع كالمعنى الحرفي غير مستقلّ في التحقّق والظهور وهو ظهور الله أنّ هذه الوجودات سنخ الوجود النحو الأعلى وهذه المهيّات نفس تلك المهيّات، كما قالوا إنّ الأشياء تحصل بأنفسها في الذّهن فكيف لا يكون حضورها حضور هذه سيّما أنّ تلك ما به الانكشاف لهذه ، ألا ترى أنّ الصّور الذهنية في علمك الحسوليّ مع أنّ لها وجوداً آخر أبسط وأنور من وجود ذوات الصّورات التي في عالم المادّة علوم لك بذوات الصّور لأنّها مرآة ملاحظة هذه وما به انكشافها بل لا وجود لها في هذه الملاحظة ، وكلّتها وجود ذوات الصّور وإنارتها ، وبهذه الملاحظة يقال إنّ ذوات الصّور معلومات بالذّات إذ المعلوم ما حضر صورته عند العالم ، وهذا يصدق عليها لأعلى الصّور وإن كانت الصّور معلومات بالذّات بمعنى آخر . ومن هنا كلّما نحكم عليها تسرى إلى المعنونات . (سبزواری ۱۲۹)

وهو النحو الأعلى ۲۳/۴۱

أى النحو الأعلى من كلّ وجود من الوجودات الخاصّة والنحو الأظهر السّابق

من كل مهية من المهيئات .

والنحو الأعلى ' من كل وجود هو ما تقدم من كون صرف الوجه د واجداً لحقيقة الوجود من كل وجود خاص ملغاة عنه الخصوصية التي بها يكون وجوداً مخصوصاً أعنى حده الذى عبارة عن فقدانه لمرتبة أخرى ' من الوجود الذى ينزع عنه المهية بل نفس الوجود المحدود بذاك الحد لا بما هو محدود بل بما هو وجود وكونه على النحو الأعلى ' من جهة كونه على طريق الوحدة والبساطة لا التركيب والكثرة ، وقد عرفت ان الوجود كلما كان بسيطاً وواحداً كان أشدّ وأقوى .

والنحو الأظهر من كل مهية هي تحقق كل مهية بذاك الوجود الواحد البسيط الذى لا يترتب عليها بذاك الوجود آثارها بل المتحقق به هو مفاهيم تلك المهيئات بالحمل الأولى ولا يصير المتحقق به من مصاديقها لكى يترتب عليها آثارها وإنما يصير الشيء مصداقاً لمهية أو مفهوم إذا تحقق بوجوده المخصوص به ويكون موجودية المهيئات بذاك الوجود الواحد البسيط نظير موجودية مهية الأشياء فى الذهن حيث أنها مع وجودها بما هيئاتها فى الذهن لا يترتب عليها آثارها لأن هذا الوجود للذهن لا للمهية و ترتب أثر المهية عليها إنما هو إذا وجدت بوجودها لا بوجود الذهن ، وهذا اعنى موجودية الماهيات بالوجود البسيط الجمعى هو المراد بالأعيان الثابتة على اصطلاح الصوفية .

(آملى ١٣/٢)

كيف وإذا ظهرت المهيئات هنا ٢/٤٢

هذا إشارة إلى ما مرّ من أن إشراق نور الأنوار يظهر كل المهيئات .

إن قلت : من أين يتحقق المهيئات هناك وذلك الوجود الغير المتناهى شدة لاحد له حتى يكون له مهية وهي المحدودة بالحد الجامع المانع .

قلت : الموجب لتحقيقها هناك هو انه المبدء الفياض لجميع الوجودات والمهيئات والعلم بالمبدء يستلزم العلم بذى المبدء والمهيئات هناك ليست مهيات لذلك الوجود وإنما هي صور علمية بما هيئها ، وإنما هي مهيات لهذه الموجودات السلايزالية . وأيضاً كل

موجود سوى الله تعالى له مرتبة وجود بتحقيق قبله مرتبة لم يكن موجودا فيها تحقق فيها مهية متصفة بالعدم والإمكان، فجميع المهيئات لابد من تقررهما في المرتبة العلمية الأزلية لهذا الاتصاف. فإن عدم الحادث أزلي وكذا إمكان الممكن أزلي كما فرق المتكلمون بين إمكان الأزلية وأزلية الإمكان وصححوا الثاني، وأيضاً الوجود كلياً كان أتم وأشمل كان جامعيته للمعاني والمفاهيم أوفر لإلان المفاهيم هناك توصف باللاهوتية كما يقال الإنسان اللاهوتي والماء اللاهوتي والنار اللاهوتية، وصدق المفاهيم هناك بالحمل الأولى لا الشائع الصناعي إذ مناط الشائع وجوداتها الخاصة. وأيضاً على طريقة العرفاء المهيئات صوراً أسمائه ولو أزمها كما قالوا: «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فهية الإنسان واقعة تحت اسم الله، والحيوان تحت اسمه السميع والبصير المدرك الخبير، والفلك تحت اسمه الدائم الرفيع، والملوك المقرب تحت اسمه السبوح القدوس البديع وقس عليه.

ان قلت: على الوجه الأول الوجودات عندكم مجعولة فكيف قلتم إنه المبدء الفيض نلموجودات والمهيئات.

قلت: إن المهيئات وإن لم تكن مجعولة بالذات إلا أنها مجعولة بالعرض، فالمجعول قسمان: أحدهما المجعول ذاته و ثانيهما المجعول منشأ انتزاعه، كما أن الموجود قسمان: أحدهما الموجود بوجود ذاته ووجود مصداقه، و ثانيهما الموجود بمعنى موجودية منشأ انتزاعه لا وجود ما يحاذيه وفرده الذاتي.

إن قلت: ما بالعرض فيه صحة السلب.

قلت: نعم، ولكن بنظر دقيق وبعبارة أخرى حقيقة بوجه ومجاز بوجه برهاني بل ذوق عرفاني على أنه كما أن المهيئات هنا موجودة بالعرض كذلك هناك، بل مفاهيم الأسماء والصفات هناك موجودة بالعرض لوجود الذات. وليعذرني اخواني في خروجي عن طور هذه الحاشية بل عن طور هذا الشرح إذ المسئلة من العويصات ومن المهمات. (سبزواري ١٣١)

كيف وإذا ظهرت ٢/٤٢

يعني أنه إذا ظهرت الماهيات بالوجودات المتفرقة فيما لا يزال فهي أولى بالظهور

بالوجود الجمعیّ فی الأزل فکیف لاتکون ظاهرة فيه . (هیدجی ۲۶۵)

فللعلم حکم وللمعلوم آخر ۴/۴۲

فبطل قول من يقول : «لم یکن فی الأزل إلّا علم الذات بذاته لا العلم بغيره إذ لا غیر فی الأزل» لأننا نقول : العلم بالغير فی الأزل لاالغیر أوالمعلوم ، وقد علمت انّ العلم بالشئیء هوالتحو الأعلى من الوجود وهز حاضر فی الأزل للأزلیّ ، ومن هناورد فی أحادیث أهل العصمة : «عالم إذ لامعلوم» . (سبزواری ۱۳۲)

وهذاکما انّ ۵/۴۲

أی کونهما مختلفین فی الحكم . (هیدجی ۲۶۵)

هو من صقع ۷/۴۲

أی الشّماع . (هیدجی ۲۶۵)

ولا یمكن فیها ۷/۴۲

أی فی المنکشفات بالشّماع أن یقال هی من صقع الشّمس . (هیدجی ۲۶۵)

وینبغی أن یعلم ۸/۴۲

أی النسبتان فی الحیطة والشّمول متّحدتان ، فکما انّ وجود زید الطّبیعیّ لا یخلو عن الوجود الصّرف ، کیف وکلّ مشوب لا یخلو عن صرفه ، وکلّ مرکّب عن بسیطه ، كذلك وعاء وجود زید الذی فیما لا یزال لا یخلو عن الأزل بل وجوده بما هو علم الله ومن حیث انّ مقوّمه وجود الله تعالى فی الأزل ودركه یحتاج الی تسلّط السّرّ . (سبزواری ۱۳۲)

وینبغی أن یعلم انّ نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر ۸/۴۲

اعلم انّ کلّ واحد من لفظی الأزل والأبد یطلق علی معنیین : فالمعنی الأوّل للأزل هو القدم والأزلیّ بمعنی القديم وهو مالا أوّل له رأسا علی نحو الإطلاق «والیاء» منه لاتکون للنسبة بل الغرض منه المبالغة فی إفادة معناه کما أكّد فی قوله : «اللّهم أنت الأوّل فلیس قبلک شیء» . (آملی ۱۵/۲)

ومثال النسبتین ۹/۴۲

ومثال المثال نقطة رأس المخروط الحقيقى المارة بسطح مستوأملىس الرأس فى خطاً
كل أجزاءه متقومة بتلك النقطة السبالة وجميعها منازل النقطة . (سبزوارى ١٣٢)
وقد يراد به ١٣/٤٢

هذا مشمول المعنى الأول لأن الأول معناه مالا أول له مطلقاً أو الأصل المحفوظ
لهذه المرتبة والمراتب الدهر والزمان والآن . (سبزوارى ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

أى بالأزل . (هيدجى ٢٦٥)

جامعة لكل الوجودات ١٦/٤٢

المرتبة الأعلى من الوجود هو الوجود الواجبى الغير المحدود بحد بل بما هو وجود
محض . والمراد بالوجودات التى يكون الوجود الواجبى جامعاً لها هو جهة الوجود من
كل منها التى يعبر عنها بجهة فعليتها لاحد هالتذى هو فقدان كل وجود لمرتبة وجود آخر
ولالمهيّة المنتزعة عن تلك الحدود، ومن المعلوم ان كمال كل وجود إنما هو من جهة فعليته
وحيث وجوده لا من حده أو المهيّة المنتزعة من حده وإذا كان الوجود الواجبى جامعاً للجهة
الفعليّة من كل وجود وحيثيّة الوجوديّة من كل منه كان بفردانيته جامعاً لكل كمال
يترتب على كل وجود بحيث لا يشذ عن حيطة كماله كمال ، وكيف وهو معطى كل كمال
ومعطى الشئ لا يكون فاقده ، ولولم يكن واجداً لكمال كل وجود لكان فاقداً لبعضه
لا محالة وهو نقص تعالى شأنه عنه مع انه يستلزم محدوديته بفقدان ما يفقده من الكمال وهو
مع انه خلف مستلزم للتركيب من الوجدان والفقدان المستلزم للامكان . (آملى ١٩/٢)

حيث أنه بوحدته جامع ١٧/٤٢

جامعيّة الإنسان الحقيقى لموجودات عالم الملك أربع مرات مرة جامع لنظائر ما
فيه بحسب بدنه ، كما ان روحه البخارى بمنزلة الفلك ، وحركة شربانه بمنزلة حركته
الوضعيّة ، وقلبه كالشمس ، وباقي الأعضاء الرئيسة كباقي الكواكب السيّارة ، وكبدته
كالبحر ، وأوردته كالشطوط والأنهار إلى غير ذلك مما قاله العرفاء فى تطبيق التسخين

ومقابلة الكتابين . ومرة في حسه ، ومرة في خياله لأن المدرك بالذات غير المدرك بالعرض مع انحفاظ المهية فيهما ، والسّخية في وجودهما . ومرة في عقله وهذا الوجود أتمّ من الوجدانات الأخرى لأنّ هذا وجدانها بحقائقها وتك وجدانها برقايقها ، حتّى أنّ وجدان موادّها إيّاها أضعف بكثير لأنّه وجدان رقايق الرقايق ، فانت إذا حصّلت حقيقة النّار مثلاً ووجدت مطالب « ماهى » و« هل هى » و« لم هى » لانسبة لوجدانك بوجدان عقلك إيّاها إلى وجدان الحسّ والخيال والمادّة إيّاها ، ولهذا قال الحكماء : « الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً » لاحسّيّاً ولاخياليّاً لأنّ هذا يتيسّر في الجملة للأمّى الجاهل .

(سبزوارى ١٣٣)

مثال الإنسان الكامل بالفعل ١٧/٤٢

حيث أنّه قد ثبت في محله أنّ تكامل الإنسان ووصوله إلى الغاية المخلوق لها ليس على نحو التلبس بعد الخلع بل إنّما هو على طريق التلبس بعد التلبس فهو في كلّ مرتبة يصل واجد لما دونها من المراتب إلى أن يصل إلى منتهاه فيكون في وحدته واجداً لجميع مراتب ما دونه من الصّور والمعاني والأشباح ، والأرواح ، فيكون في وحدته جامعاً لكلّ ما دونه فيكون حاكياً عن كلّ ما سواه مما دونه ، كما أنّ كلّ ما دونه مرأى ذاته وذاته مرآت الحقّ . « من رأى فقد رأى الحقّ » . (آملى ١٩/٢)

من الدّرة ٢٠/٤٢

بالضمّ أى اللؤلؤة جمع درّ ودرّق . (هيدجى ٢٦٥)

الأول ٢٢/٤٢

أى المقام الأوّل . (هيدجى ٢٦٥)

يعنى أنّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

هذا المقام لازم ذلك المقام ويسوق ذلك إلى هذا ، لأنّه إذا كان السّخية في مراتب الوجود سيّما في الظهور ، والظّاهر والمهيّات واحدة مع المهيّات العلميّة والتّفاوت كتفاوت الرّتق والفتق والتلف والنشر والجمع والفرق فذلك الواحد في الكثير وفعلّيات هذا الكثير في ذلك الواحد ، وقد علمت سابقاً أنّ حقيقة الوجود ليست حقايق متباينة بل

حقيقة واحدة مشككة والسّخية فيها كسّخية الشّيء والقيء . (سبزواري ١٣٣)

يعني انّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

اعلم انّ المراد من مقام الوحدة في الكثرة وكون الواحد بوجوده البسيط الجمعيّ عين الكثير بلا انشلام وحدته وبساطته هو إحاطة الفيض المقدّس والرحمة الواسعة لكلّ مهية رحمة وعلماً لما عرفت من أن الوجودات الخاصّة التي خصوصياتها تنشأ من إضافتها إلى مهية مهية هي نفس الوجود المنبسط على كلّ شيء والتفاوت بينهما كالكلّيّ والخصّة حيث انّ الخصّة هي الكلّيّ مقيّدة تجيء على نحو يكون التقيّد كالمعنى الحرفي أي على نحو يكون مغفولاً عنه غير ملتفت إليه جزء والقيد خارج عنها إلا انّ الوجود المنبسط كلّيّ سعيّ شموليّ خارجيّ وتكون كليّته بالمعنى العرفانيّ . (آملی ١٩/٢)

أي مقام الفعل ٢٢/٤٢

إنّما فسّره بهذه لئلا يتوهّم أن المراد هو ما يقابل الانفعالي بل هو ما يقابل الذّاتي . (هيدجي ٢٦٥)

والثّاني هو العلم الفعليّ أي مقام الفعل ٢٢/٤٢

فسّر العلم الفعليّ بكونه مقام الفعل إشارة إلى دفع توهّم أن يراد منه الفعليّ في مقابل الانفعاليّ . والحاصل انّ المراد من العلم الذّاتيّ هو نفس الذّات المقدّسة الّذي هو علم وعالم ومعلوم ومن العلم الفعليّ هو نفس الفعل الّذي هو علم ومعلوم . (آملی ٢٠/٢)

فقولنا ١/٤٣

مبتداء خبره قوله : «أطبق» أي أنسب بالعلم الفعليّ ليكون إشارة إلى دفع ما يتوهّم ويقدح به طريقة الشّيخ الإشراقيّ وإن أن أمكن انطباقه على العلم الذّاتيّ أيضاً على ما في الحاشية . (هيدجي ٢٦٦)

فقولنا وجودها أي وجود كلّ شيء ١/٤٣

اعلم انّ هذه العبارة قابلة الانطباق على العلم الفعليّ وعلى العلم الذّاتيّ إلا أنّها على الفعليّ أطبق ، ومعناها على الأوّل انّ للوجود المنبسط الّذي هو فعله تعالى وهو أيضاً علمه

فی مقام الفعل اعتباران : اعتبارانته وجود فی نفسه واعتبارانته مضاف إلى المهیئات الذی بهذا الاعتبار یكون وجوداً خاصاً ویسمی أثره تعالیٰ ، ومن المعلوم أنه باعتبار كونه فی نفسه متقدّم علیه من حیث كونه مضافاً إذ الإضافة إنتما تطرء علیه والمضاف أعنی ذاته متقدّم علی ذاته من حیث كونه مضافاً لأنّ الإضافة تعرض علی الذات فلا بدّ أولاً من اعتبار الذات فی نفسه ثمّ اعتبار إضافته فهو من حیث نفسه متقدّم علیه من حیث كونه مضافاً فهو من حیث كونه متقدّم علم ومن حیث كونه متأخراً معلوم ، وبهذا اندفع الاشکالات التی أورد علی طريقة الاشراق من كون الفعل علماً للزوم عدم تقدّم العلم علی المعلوم و لزوم التّغییر فی علمه تعالیٰ وعدم علمه بالشیء ما لم یکن موجوداً وحدوثه عند حدوثه و تفاوت علمه بالأشیاء بواسطة غیوبتها بعضها عن بعض . (آملی ۲ / ۲۱)

بما هو العلم سیق ۲/۴۳

علیه بما هو معلوم سبق وجه الله النورانی علی الوجه الخلق الظلمانیّ و سبق الوجود علی الماهیة علی المذهب المنصور وهو السبق بالحقیقة من أقسامه الثمانية المذكورة ، وقد علمت انّ لهذا الوجود المنبسط علی الماهیات وجهان : وجه یلی الربّ ووجه یلی الماهیات . (هیدجی ۲۶۶)

أطبق ۲/۴۳

إنما قلنا : «أطبق» لإمكان انطباقه علی العلم الذّاتی بأن یراد بوجودها العلمیّ ما هو النّحو الأعلى المنظوی فی وجوده الجامع وبوجودها المضاف إلى مهیئاتها الوجودات التی هی سنخ ذلك الوجود الشّامخ الإلهی بلا تجاف فیهِ . (سبزواری ۱۳۳)

لأنّ الصّورة العلمیة ۴/۴۲

تعلیل للمنفیّ . (هیدجی ۲۶۶)

لأنّ وجودها ۵/۴۳

علّة للنفیّ . (هیدجی ۲۶۶)

وكذلك لا تّغییر ۵/۴۳

فزعهم انّ العلم الحضورى يستلزم التّغاير والتّغيّر فى علمه تعالى من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذّات وسراية حكم الماهيّة إلى الوجود والمظهر إلى الظّاهر. (هيدجى ٢٦٦)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

يعنى كيف لا يكون ذلك العلم السّابق على جميع المراتب تفصيليّاً و ذلك الوجود السّابق البسيط الحقيقة جامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى ولكلّ المهيّات بنحو أبعس، لأنّ المهيّات الّتى هناك موجودة بوجود واحد علمى نورى كملزوماتها الّتى هى الأسماء والصفّات، والنّور الوجود الحقيقى متى كان أشدّ وأجمع كانت إنارته للمهيّات والوجودات أتمّ، فإنّ يدالله مع الجماعة وقد عرفت معنى اللّزوم الغير المتأخّر فى الوجود فلا تغفل .

(سبزوارى ١٣٣)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

من أنّه بوجوده الواحد البسيط جامع لكلّ وجود بنحو أعلى، فهو فى عين كونه علماً إجمالياً أى وجوداً واحداً بسيطاً فى غاية البساطة بنفس انكشاف ذاته يكون جميع الأشياء منكشفاً له فى مرتبة انكشاف ذاته لذاته لعدم خلّو شىء منها عن مرتبة ذاته .

(آملى ٢٢/٢)

واين هذا من ذاك؟ ٩/٤٣

قال صدر المتألّهين : « من يقول علمه التفصيليّ متأخّر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله، والرّاسخ فى الحكمة عندنا من أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها فى مرتبة ذاته السّابقة على جميع اللّوازم والخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثيّته ». (هيدجى ٢٦٦)

واين هذا من ذاك؟ ٩/٤٣

أى أين ما ذكرنا من كون ذاته المتعالى علماً إجمالياً بذاته فى عين الكشف التفصيليّ. وما ذكره شيخ الإشراق من كون ذاته علماً إجمالياً بالأشياء لا غير، ولنعم ما تمثّل به المصنّف - قدّس سرّه - فى الفرق بين الطّريقة الّتى اختارها تبعاً لصدر المتألّهين و بين طريقة

الإشراق فی حاشیة الأسفار واسرار الحكم بالشعر الفارسیّ وهو هذا :

هزار نقد ببازار کائنات یکی بسکّه کامل عیار ما نرسد (آملی ۲/۲۲)
ولیس مجد ۱۰/۴۳

حاصله أن مجده تعالیٰ بذاته وبعلمه بذاته الذی هو عین ذاته وعلمه بما عدا ذاته
المنطوی فی علمه بذاته فلا یلزم الاستکمال علی ذاته . (سبزواری ۱۳۳)

ولیس مجد وکمال ۱۰/۴۳

أی یجب أن یکون کماله تعالیٰ فی مرتبة ذاته وعین ذاته ووجود الأشياء بما هو مضاف
إلی الأشياء فی العلم الکمالیّ لیس عین ذاته أو وجود المنبسط علی الأشياء بما هو وجود الذی
هو فعله لیس عینه تعالیٰ فلا یصحّ جمل شیء منهما کماله بل کماله انکشاف الأشياء عنده
بنفس انکشاف ذاته الذی هو عین ذاته لکون انکشاف الأشياء منطویا فی انکشاف ذاته
لأنّ وجوداتها منطویة فی وجوده لمکان کونه واحداً بسیطاً وفي وحدته جامعاً لكلّ وجود
وکمال وجود بنحو أعلى . (آملی ۲/۲۳)

فداته تعالیٰ عقل بسیط ۱۴/۴۳

أی الآیة الکبریٰ لذاته ولعلمه بذاته هی العقل البسیط الخلاق للمعقولات
التفصیلیّة، والأولی أن یراد أن ذاته علم بسیط جامع کما یقول الحكماء «الواجب تعالیٰ یعقل
الأشياء» ویقولون: «الأول تعالیٰ عقل فأوجد لا انه أوجد فعقل» وفيما نقلنا عن الشیخ
«العقل الأول الواجب» وسبب تعبيرهم عن العلم بالعقل أن العلم له اربعة اقسام: الإحساس
والتخیل والتوهم والتعقل ، وعلى أنحائه هو التعقل فعبثوا بالتعقل للتنزیه ونحن
نأستینا بهم . (سبزواری ۱۳۴)

فدانه عقل بسیط ۱۴/۴۳

أی علم بسیط ، والعلم علما ن: علم لإجمالیّ یشمّی ذلک العلم فی عرف الحكماء بالعقل
البسیط ، وعلم تفصیلیّ المسمّی عندهم بالعقل النفسانیّ المنبعث من العقل البسیط انبعث
القدر من القضاء والقضاء من العناية . (هیدجی ۲۶۶)

فذااته عقل بسيط ١٤/٤٣

يمكن أن يكون الغرض من هذه العبارة ذكر مثال لذاته تعالى فى انطوائه لكل وجود مما دونه و هو العقل البسيط المشتمل على جميع المعقولات التفصيلية، فكما ان العقل البسيط مع وحدته جامع لجميع المعقولات التفصيلية، فكذلك ذاته تعالى فى وحدته جامع لكل وجود مما دونه بنحو أعلى ولكل مهية بنحو أظهر كما قال فى مبحث العلة والمعلول فى بيان الفاعل بالتجلى: « ان علمه السابق التفصيلي بفعله منطوق فى علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية فى العقل البسيط الإجمالى » انتهى .

والمراد بالعقول التفصيلية ١- إمّا المعقولات المفصلة التى تسمى النفس فى مرتبتها قلبا وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط هو الملكة الخلاقية للتفاصيل التى تسمى النفس فى مرتبتها روحاً ٢- وإمّا النفوس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط العقل الفعال المخرج للنفوس الناقصة من العقل الهيولانى إلى مرتبة العقل بالفعل ٣- وإمّا العقول المفارقة فىكون المراد من العقل البسيط حينئذ العقل الكلى أعنى به العقل الاول، وانطواء المعقولات المفصلة فى الملكة الخلاقية لها والنفوس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعال والعقول المفارقة فى العقل الأول واضح بعد تصور اتحاد العاقل والمعقول وان معطى الشئ لا يعقل أن يكون فاقده . (آمل ٢/٢٣)

وأن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣

جعلناه عطفًا تفسيريًا للكثرة فى الوحدة إشارة إلى أنه هى دفعا لوهم كثيرين توهّموا أنه مشكلة الوحدة فى الكثرة التى هى فى السنة أهل الذوق ويدعى نيلها جم غفير مع أن مشكلة البسيط هو الكل وليس بشئ منها لم يصل إليها إلا قليل أوحدى كما قال صدر المتألهين صاحب الأسفار - قدس سره - فى موضع منه: « ولم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك » والحق معه إذ لو وصل إليه المشاؤون لما قالوا فى علم الله التفصيلي بالصّور المرتسمة ولو وصل إليه الإشرافيون كالشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وأتباعه لما قالوا ان علمه الكمالى الذاتى هو علمه الأجمالى وعلمه التفصيلي الفعلي هو وجودات

الأشیاء المفصلة حتى ألزم عليهم التغير في علمه بل الإيجاب في فعله وقس عليه الآخرين، وإن قلنا نحن إن هذا المقام لازم ذلك المقام كما مرّ لكنّ السّلازم غير الملزوم .

و من عجائب هذه المسئلة أنّ أحد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فإنّ غاية الوحدة والبساطة اقتضت أن يكون هو الكلّ التي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الشبهة بعينه مناط الدّفع كما في شبهة الثنوية والدّفع الذي تفاخرارسطوبه من هذه الجهة، فإنّه لما كان وجودا بسيطا مآجاز عليه سوى الوجود والوجدان لا العدم والفقدان ولو لوجود مثقال ذرّة وإلا لزم التركيب من الوجود والعدم والوجدان والفقدان وهو شرّ التركيب، وقد قال بعض العرفاء: « عرفت الله بجمعه بين - الاضداد » ومسلتنا هذه أحد مصاديقه ولا عجب فإنّ الكثرة بحسب المفهوم والوحدة بحسب الوجود .

ثمّ اعجوبة أخرى ما قالوا: « بسيط الحقيقة كلّ الوجودات وليس بشيء منها » ولا عجب أيضا فإنّ الإثبات ناظر إلى فعليّاتها والسّلب إلى حدودها ونقايصها، ومن الاوهام أنّ معنى قولهم هذا « انّ كلّ شيء هو الله » حاشاهم عن ذلك اليس عنوان الموضوع هو البساطة، وعلى هذا الوهم لا يبقى وحدة ولا بساطة فإنّ الكلّ الافرادى او المجموعى ينافى الوحدة والبساطة، وأيضا من يقول انّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، كيف يلزم عليه انّه قال: « كلّ الوجود بسيط الحقيقة » ومن قال: « كلّ إنسان حيوان » لم يقل: « كلّ حيوان إنسان » مع انّ في تلك الجامعة الوحدة والبساطة محفوظتان واستعمال لفظ « كلّ » باعتبار وجودات التلايز اليه أو تعدّد المفاهيم وإلا فهو بوجود واحد وحدة حقّة حقيقيّة جامع الكلّ، وإذا لوحظ الوجود المنبسط بوحدته الحقّة الظليّة وتنزّهه عن النقايص كما سيشير إليه التعبير عنه بالفيض المقدّس وجعل مفاد قولهم هذا لم يخلوا عن مغالطة مع كونه ظهور الحقّ تعالى ووجهه لأنّ هذا مقام الوحدة في الكثرة وقولهم هذا في مقام الكثرة في الوحدة كما مرّ فكيف إذا جعل مفاده الكلّ الافرادى أو المجموعى اللّذين هما وصف المظاهر .

(سبزواری ۱۳۴)

وانّ الوجود البسيط كلّ الوجودات ۱۶/۴۳

هذا تفسیر لقوله مسئله الكثرة في الوحدة التي يعبر عنها تارة بها وأخرى به . والسرّ في كون الوجود البسيط كلّ الوجودات هو أنّ بساطته تقتضي أن لا تكون مركّباً من وجدان وفقدان الذي هو شرّ التراكيب بل كان بسيطاً أي كان في مرتبة ذاته نفس الوجدان من غير أخذ فقدان في مرتبة ذاته فهو من حيث كونه في نفسه لم يفقد عنه وجود ذرّة مما في السموات والأرض وإلا لكان مركّباً من وجدان ذاته وفقدان تلك الذرّة كما لا يخفى ، وكلّهما كانت البساطة أوغل والوحدة اشدّ كانت الإحاطة أكثر والشمول أتمّ حتّى إذا كانت البساطة بحيث لا يكون أبسط منه كان واجديته تعالى بحيث لا يشذّ عن تحت وجوده شيء ، وهذا ما قيل من أنّ كلّ شيء إذا جاوز حدّه رجع إلى ضدّه ، وإليه يشير الحافظ :

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من

کسب جمعيت از آن زلف پریشان کردم

(آملی ۲/۲۴)

كما قال ارسطاليس ۱۷/۴۳

غرضه من هذه العبارة التعريض على صدر المتألهين - قدس سرّه - حيث يقول بأنّه لم يجد على وجه الأرض من وصل إلى مسئله الكثرة في الوحدة ببيان وصول ارسطو من المتقدمين والسيد الدّاماد من المتأخرين إليه . (آملی ۲/۲۵)

وأحياء ۱۷/۴۳

فاعله الصّدر - قدس سرّه - . (سبزواری ۱۳۵)

وهو كلّ الوجود ۱۸/۴۳

قد علست معناه ، وأمّا قوله : « وكلّه الوجود » فعناه أنّه لا مهية له وكذا كلّ البهاء والكمال معناه أنّ صفته تعالى مع كونها واحدة بسيطة كلّ الفضائل والفواضل في غيره وكلّه البهاء والكمال أنّ صفته ذاته وليس فيه ذات وصفة زائدة وقوله - قدس سرّه :

فهو الحقّ . . . » لأنّ منع الصّدق على الكثرة الذی هو مفاد الهوية إنّما هو بالوجود إذ ما لم يلحظ وجود مع مهیّة لم يرفع عنها إبهامها، وكلّ وجود متقوم بالوجود الصّرف فهو هویة كلّ هو . (سبزواری ۱۳۵)

وهو كلّ الوجود وكلّ الوجود ۱۸/۴۳

أمّا كونه كلّ الوجود فهو إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة، وأمّا كون كلّ الوجود فلما تبین من أنّه مهیّة عين وجوده بمعنى أن لامهیّة له سوى الوجود، وأمّا كونه كلّ البهاء فلأنّ ذاته المقدّسة عين البهاء والکمال، وکمال كلّ کامل بهیّ یفیض منه سبحانه، فكلّ کمال رشح من کماله وكلّ جمال قطرة من بحر جماله فهو الکامل بذاته البهیّ الجمیل بذاته، وغيره إنّما کامل وجميل به تعالى'. وأمّا انّ كلّ البهاء فلأنّه ليس شيء وبهائه شيء آخر داخل في ذاته أو خارج عنه لازم له حتّى يكون هو شيء مغاير مع کماله تغاير الجزء مع الكلّ أو المعروض مع عارضه بل هو بنفسه البهاء بحيث يكون إضافته إلى الکمال والبهاء والجمال، وكلّما يكون من نظائر هذه الصّفات بیانیّة فذاته عين البهاء فكلّ البهاء لا بمعنى أنّه تعالى كلّ وله جزء بل بمعنى أنّه بنفسه في مرتبة ذاته عين البهاء، فالبهاء ذاتيّ له بالذات في باب الایساغوجی أي ليس بخارج عنه في ضمن كونه عينه لاجزئه إذ ما ليس بالخارج عن حقيقة الشيء المعبر عنه بالذات في باب الایساغوجی قد يكون عين الشيء وقد يكون جزئه وأمّا قوله: « وما سواه على الإطلاق لمعات نوره » فهو إشارة إلى مسألة الوحدة في الكثرة . (آملی ۲/۲۵)

فهو الحقّ المطلق ۲۰/۴۳

الحقّ يطلق على معان خمس :

- ۱- القول المطابق للمخبر عنه إذا طابق المخبر عنه للقول كما أنّه أي القول صدق باعتبار مطابقته مع المخبر عنه . والحاصل انّ القول حقّ باعتبار كونه مطابقاً (بالفتح) مع المخبر عنه وصدق باعتبار كونه مطابقاً (بالکسر) معه .
- ۲- الموجود الحاصل بالفعل في مقابل ما كان له قوّة الوجود ، فالهیولی الأولى بهذا

الإطلاق ليس بحق والصّورة يطلق عليها الحقّ .

٣- الموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه .

٤- الموجود الذي لا يخالطه شيء غير الوجود من عدم أو عدمي أي حدّ ينفذ عنده ومهيّة تنزع من حدّه . والمراد من الحقّ الذي يطلق عليه تعالى هو الأخير لما عرفت من أنّه الوجود الذي لا يحدّ بحدّ بل يكون عين الوجود فلا تركيب فيه ولا مهيّة له فهو الحقّ المطلق وما سواه فهو حقّ من جهة وجوده لأنّ فيه غير الوجود فلا يكون حقّاً مطلقاً ولا وجود على الإطلاق إلّا هو ولا حقّ كذلك إلّا هو وهذا المعنى عين كونه بسيط الحقيقة وإنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء غاية الأمر أنّه أدّاه بعبارة غامضة .

(آملی ٢٦/٢)

وإلى انّ قولهم ٢١/٤٣

حاصله أنّهم في قولهم هذا وقولهم بالكثرة في الوحدة لم يأتوا بغريب بل هذا مفاد قوله تعالى : «اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» وقوله : «لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» وأمّثالها . وفي قولهم بالوحدة في الكثرة أشاروا إلى أنّ الوجودات روابط محضة و فقراء صرفة إليه ذاتا وصفة وفعلا كما قال تعالى : «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» . (سبزواری ١٣٦)

وإلى انّ قولهم البسيط كلّ الوجودات ٢١/٤٣

كلمة «وإلى انّ قولهم» عطف على قوله «إلى مسألة الكثرة في الوحدة» يعني انّ قوله : «فذااته عقل بسيط جامع لكلّ معقول» إشارة إلى أنّ مرادهم من قولهم : «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها» هو مسألة العلم الذّاتي الكمالیّ وأنّه لا يعزّب عن علمه مثقال ذرّة، وأمّا الجمع بين النّفي والإثبات في قولهم اعني «كونه كلّ الأشياء وإنّه ليس بشيء منها» فباعتبار الجهة الوجوديّة في كلّ وجود وجهة الحدود النقائص فيها ، فالإثبات ناظر إلى جهة الفعلية من كلّ وجود والنّفي إلى جهة حدوده ونقصه وإمكانه . وأمّا وجه تحاشي العقول الوهميّة أي المحبوسة في عالم الوهم وعدم تجرّدها عن

عالمه إلى عالم القدس بحيث كلما يتعقله عقله يخالطه مع وهمه ولا يخلو عقل منه عن وهم أبداً. فلمّا أوردوا بأوهامهم على هذا القول من استلزام كون البسيط كلّ الأشياء أن يكون كلّ شيء هو الله تعالى عن ذلك وهذا محال لاستلزامه إختلاطه بالأشياء الخسيسة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، ووجه الذّبّ عنه إنّ قولهم: «البسيط كلّ الأشياء» لا يستلزم أن يكون كلّ الأشياء هو البسيط كيف والأشياء مركّبات والبسيط بسيط. (آملی ۲۷/۲)

ومعنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط ۲/۴۴

غرضه من هذه العبارة ما تقدّم منّا شرحه عند قوله: «يعني أنّ فيضه المقدّس» و حاصله أنّ المراد من مسألة الوحدة في الكثرة هو انبساط أمره الذي هو الوجود المنبسط على الممكنات من أعلاها إلى أسفلها، وحيث أنّ الوجود المنبسط نفس ذاته عبارة عن ظهور الحقّ لا أنّه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هوشياً وكونه ظهوراً له تعالى شيئاً آخر بل هو عين الظهور، وحيث يكون إضافته إلى الظهور ببيانبة لامية أعنى أنّه عين الظهور لاشيء له الظهور فيكون نفسيته عين كونه ظهوراً فلا حكم له إلا كونه ظهوراً ويكون سمته إلى الحقّ المتعالى في الخارج كالمفهوم من معنى الحرفيّ في الذّهن، فكما أنّ المعنى الحرفيّ لا إستقلال له في عالم الذّهن وإنّما هو مرآت لتعرّف حالة في الغير فكذلك الوجود المنبسط لا إستقلال له في الخارج وإنّما هو مرآت ووجه لتعرّف ذاته تعالى، فلا جرم قالوا في مقام الوحدة في الكثرة بكونه تعالى الذي هو الوجود الصّرف والمجرد عن المجالي والمظاهر الواحد في الكثير إذ الوجود المنبسط لا يحكم عليه بشيء عندهم من حيث هو ملحوظ كالمعنى الحرفيّ فلا يرى شيئاً آخر بل كأنّه هو. (آملی ۲۷/۲)

بل تبع محض ۴/۴۴

أي لا ذات وتابعيّة حتّى يلزم استقلال في تلك الذات، فهو تابعيّة محضة لكن لا بالمعنى المصدريّ بلا اصطلاحنا بمقتضى البرهان على أن نطلق عليه التّابعيّة كال فقر والرّبط والإضافة ونحوها. (سبزواری ۱۳۶)

وداخل في صقع وجوده ۴/۴۴

كيف وهو ظهوره ووجهه الباقي بعد فناء كل شيء ولا وجود له إلا ظهور الوجود الواجب تعالى ولا استقلال إلا ظهور الاستقلال الوجوبي. (سبزواری ١٣٦)

بحسب العين ١١/٤٤

يعني أن المعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بحسب الذهن وهذا غير مستقل بالوجود بحسب العين: وكما إن المفاهيم الذهنية مطلقا عنوانات الخارجية ومراى لحاظها بحسب الذهن كذلك الوجود المنبسط عنوان خارجي لعين الأعيان ومرات له بحسب العين، لا يخلو إما بأن لاشيئية لها مهية عليك باستنباط طريق سهل لتقريع رأس من يقول نحن لسنا مكلفين بالتفصيل بل يكفي الكل المعرفة الإجمالية بأن لله تعالى علما، وإما إنه هل هو ثابت أو موجود عيني أو ذهني أو غير ذلك فلانكلف بها ولاشغل لنا به فيقال له أن المعرفة قبل التكليف الشرعي لأنها واجبة عقلا لاشرعا كما قرر في علم الكلام. و ثانيا يقال له أن لاشغل لك بها فلها شغل بك فان المنفصلة الحقيقية ذات الجزئين دائرة بين النفي والأثبات بان الأشياء إما لها تحقق في الازل أولا لايجوز ارتفاعها ولا اجتماعها. فان قلت لا لم يبق أصل العلم بالغير وارتفع معرفتك الاجمالية فانك ان تفهم الاشكال تعلم أنه لا يتحقق العلم بالغير مع إنتفاء شيئية مارأسا، وإن قلت لها تحقق فلا بد إن تبذل جهدك وتفهم شيئية المهية وشيئية الوجود والوجود والعيني والذهني وغير ذلك حتى تجمع بين الامرين العلم ونفي القدم عما سوى الله تعالى وتصدق بالحق لا بالمحال والكذب. (سبزواری ١٣٦)

والفيض المقدس ١٥/٤٤

فإن الفيض الإلهي ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض المقدس، وبالأول يحصل الأعيان الثابتة في العلم وبالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج، ويسميان بالتجلى الأول والتجلى الثاني، وكثيرا ما يطلق العقل البسيط على الجوهر المفارق ذاتا وفعلا في مقابل النفس لأن النفس بما هي نفس أي من حيث تعلقها بجرم طبيعي ليست بسيطة

الحقیقة بل حکمها حکم الطبیعة فی انتظام حقیقتها من جهتين : إحدیهما ما بالفعل و الأخرى ما بالقوة . (هیدجی ۲۶۶)

الفيض المقدس والأقدس ۱۵/۴۴

قسّموا الفيض الإلهي إلى قسمين : الأقدس والمقدس ، والمراد بالأول ما يحصل به الأعيان الثابتة في موطن العلم وهو المسمّى عندهم بالتجلّي الأول ، وبالثاني ما يحصل به تلك الأعيان في عالم العين وهو المعبر عندهم بالتجلّي الثاني . وكون الأول من صقعه ظاهر حيث أنّ الأعيان الثابتة في موطن العلم صمور أسمائه ولوازمها الغير المتأخّرة عنه في الوجود ، وفي المثل لو كان له تعالى مهية لكانت الأعيان مهية له . وإنّما كانت لوازم له تعالى لأنّ وجوده الشدّي الذی هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدة يكون جامعاً لجميع الوجودات على نحو أعلى فيكون ملزوماً لجميع المهيّات والمفاهيم لأنّ تلك المفاهيم توصف في ملك الحضرة باللاهوتية فيقال : «إنسان لاهوتي» و«فلك لاهوتي» وهكذا . وإنّما لم تكن مهيّات له تعالى لأنّ المهية منتزعة عن حدّ الوجود ولاحدّ لوجوده تعالى ولزومها لوجوده الشدّي إنّما نشأ من عدم محدوديته فلا تكون مهية له تعالى بل هي مهيّات لوجوداتها الخاصة المحدودة ، وإن شئت فقل إنّ تلك المفاهيم هي في الحضرة الربوبية تلك المفاهيم بالحمل الأول لا بالحمل الصنّاعي لأنّ المعيار في كون شيء مصداقاً هو موجوديته بوجوده المخصوص به لا بوجود آخر ، والمهيّات موجودة في الحضرة اللاهوتية بوجوداتها وهذا ما قلنا من وضوح كون الفيض الأقدس من صقعه .

وأما كون الفيض المقدس من صقعه تعالى فلما عرفت من كونه ربطاً محضاً لأنّه شيء له الربط فلا نفسية له جتّى يحكم عليه بأنّه من صقعه ، نعم يلاحظ استقلالياً فيجعل آلة لملاحظته بما هو فان وربط محض فيحكم عليه بكونه من صقعه لكن بحيث يسرى الحكم من الملحوظ إستقلالاً إلى ما هو واقع ومصداقه كما أنّه يلاحظ مفهوم الابتداء بما هو معنى إستمي كلتي يصدق على كثيرين ويحكم عليه وبه ويجعل وجهاً ومرآناً للحكم على مصاديقه أعني خصوصيات النسبة الابتدائية المتخصّصة بالاستعمالات الجزئية في موارد فيحكم

عليها بأنه لا يحكم عليها وبها ، والمصحح لذلك هو التفاوت بين الحملين الاولى والشايع الصناعى وتام الكلام فى ذنك فى محله . (آملى ٢٩/٢)

لزم أن يتصور ما هو ١٨/٤٤

بأن فرض وجود كان الفيض من صقعه . (هيدجى ٢٦٧/)

ومن هذا يعلم ٢٠/٤٤

ومن هنا يندفع أيضاً شبهة ابن كمونة ، إذ لو تعدد الواجب بالذات لكان لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود ولا يكون هو الآخر ولا منبعثا عنه فيكون كل منهما عادما لنشأة كمالية وفاقداً لمرتبة وجودية وقد ثبت أن الوجود البسيط كل الوجودات . (هيدجى ٢٦٧)

ومن هذا يعلم ان لا وجود خارجاً عن حيطة وجوده ٢٠/٤٤

هذا إشارة إلى دفع شبهة ابن كمونه ، إذ على فرض كون الوجودات الخاصة التى هى فعله تعالى كلها راجعة إلى وجود واحد جمعى منبسط ظلى يكون فى وحدته عين تلك الوجودات الخاصة وكان التفاوت بينهما بالإطلاق والتقييد وكان التقييد اعتبارياً محضاً وكان الوجود المنبسط معنى حرفياً لانفسية له ولا استقلال ، لا يبق وجود حتى يقال بأنه واجب أوليس بواجب فينهدم الشبهة بانهدام موضوعها إذ لا يبق فى مقابل الحق تعالى شأنه وجود حتى يقال واجب أو ممكن « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى » ألا كل شئ مما خلا الله باطل . (آملى ٣٠/٢)

حجة المشائين ٢١/٤٤

وهى أنه تعالى يعلم جميع الأشياء فى الأزل لعلمه بذاته التى سبب تام للأشياء لكنّها غير موجودة فى الأزل بوجود أصيل ، فلوم تكن أيضاً موجودة بوجود علمى غير أصيل لم يتحقق العلم بها إذا العلم يستدعى تعلقاً بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والإضافة أو صورة موجبة لها ، والتعلق بين ذات الشئ العالم أو صفته وبين المعدوم الصّرف ممتنع ، فهى موجودة بالوجود العقلى الصّورى عند البارى قبل وجودها

الخارجیّ فلذلك إمّا بأن تكون منفصلة عن الواجب فيلزم المثل الأفلاطونية وإمّا بأن تكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب وكلا الشّقين محالان، أو بأن تكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة وهو المطلوب . (هیدجی ۲۶۷)

قولهم ۲۲/۴۴

مبتداء وخبره قوله : « انتقض » یعنی استدلالهم بالوجه المذكور منتقض بمثل القدرة وغيرها، وأيضاً قال صدر المتألهين ما ملخصه :

إنّ لوازم الأشياء على ' ثلاثة أقسام : لارم ذهنيّ ولازم خارجيّ ولازم للماهية، ثمّ لازم الماهية كما أنّه تابع لها في أصل الماهية كذلك تابع لها في نحوى الوجود الذهنيّ للذهنيّ وللخارجيّ المخارجي : فامتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجيّ وللآخر وجود ذهنيّ وبالعكس . فنقول إنّ لوازم الأوّل إن كانت من قبيل التلازم الخارجيّ فلا بدّ أن يكون كلزومها موجودة خارجيةّ وكذا لو فرض أنّها من لوازم الماهية فإنّ ماهيتها الأوّل تعالى عين إنسيته فإذا هذه اللوازم يجب أن تكون بوجوداتها العينية لازمة له تعالى فجواهرها لا محالة يجب أن لا تكون أعراضاً ولا جواهر ذهنية بل جواهر خارجية، فإذا بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الأوّل تعالى . (هیدجی ۲۶۷)

وقولهم علمه الأشياء ۲۲/۴۴

حاصل استدلال المشائين على كون علمه تعالى بالأشياء في الأزل على نحو ارتسام صور الأشياء في الصّقع الربوبيّ أنّه لو لم يكن كذلك للزم لإحدى أمور خمسة كلّها باطلة وذلك لأنّه تعالى ' يعلم جميع الأشياء في الأزل، لأنّه عالم بذاته وذاته سبب تامّ لما سواه، والعلم بالسبب مستلزم للعلم بالمسبّب، فهو من علمه بذاته يعلم جميع الأشياء في الأزل لكنّ العلم بالشّيء لكونه صفة ذات إضافة يستدعيّ المعلوم ولا وجود للأشياء بالوجودات الخاصة العينية في الأزل لأنّ المفروض كونها فيما لا يزال لا في الأزل، وحينئذ إذا كانت صورها مرتسمة في الأزل فهو المطلوب وإلا يلزم إمّا أن يكون عالماً بالأشياء في الأزل إذا لم تكن للأشياء شيئية في الأزل أصلاً لاهية ولا وجوداً وهو الأمر الأوّل، أو الالتزام بثبوت المعدومات منفكّة عن كافّة الوجودات على ما يقوله المعتزليّ إذا كانت للأشياء

شيئية مهيئة فقط فى الأزل وهو الأمر الثانى ، أو الالتزام باتّحاد العاقل والمعقول على ما هو مذهب بعض المشائين إذا كانت للأشياء شيئية الوجودى أيضاً فى الأزل لكن بالوجود العلمى المتّحد مع وجود العالم وهو الأمر الثالث ، أو الالتزام بالمثل الأفلاطونية إذا كانت لها شيئية الوجودى فى الأزل بالوجود العينى التجردى على ما يقول به الإشراقيون و هو الأمر الرابع ، أو الالتزام بازليّة الخلق إذا كانت الأشياء موجودة فى الأزل بالوجود العينى المادى .

ولما كانت اللّوازم الخمسة المترتبة على سبيل منع الخلّو كلّها باطلة عندهم كان المقدّم أعنى عدم كون علمه تعالى بالارتسام كذلك ، فيكون نقيضه أعنى كونه بالارتسام حقاً عندهم ، ولا يخفى المنع عن بطلان اللّوازم إذ عند من يقول بثبوت المعدومات أو باتّحاد العاقل والمعقول أو بالمثل الأفلاطونية يختلّ القياس كما هو واضح . (آملى ٣١/٢)

إمّا ذهنى ٢/٤٥

أى نحو آخر غير العينى وغير القائم بالذات بل قائم لذاته الأقدس والذّهن العالى والسّافل مشهور فى ألسنتهم . (سبزوارى ١٣٦)

على لغة ٥/٤٥

وهى لغة ربّعة . (هيدجى ٢٦٨)

أويكن مثل أفلاطونية ٨/٤٥

فيكون علمه تعالى أشياء خارجة عن ذاته ، وكلّ ما هو من الموجودات الخارجيّة فوجودها عنه تعالى إنّما يصدر عنه بعلم سابق فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها .

(هيدجى ٢٦٨)

بمثل قدرة ٩/٤٥

متعلّق بقوله : « انتقض » وجملة : « انتقض » خبر لقوله : « وقولهم علمه الأشياء » ، لاغر وفى قوله « بمثل » خبر ، فإنّ الجواد قد يكبو . (هيدجى ٢٦٨)

والصّورة هنا لا تكفى ١٢/٤٥

جواب عمّا قيل كما أنّ فى العلم لا يلزم وجود المعلوم الخارجى بل يكفى وجوده

بصورته كذلك لا يلزم وجودا لمقدور بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته .

(هیدجی ۲۶۸)

والصورة هنا لا تكفى ۱۲/۴۵

بمعنى لا يمكن أن يقال يتعلق القدرة بالشئ الخارجى من جهة كون صورته مقدوراً كما كان يمكن القول بأن الشئ معلوم من جهة كون صورته معلوماً إذ المفروض عمومية القدرة وإنها متعلقة بالشئ العيى الخارجى فهو بوجوده العيى مقدور بالذات لا بالعرض بخلافه فى العلم حيث أن الشئ الخارجى فى العلم الارتسائى معلوم بالعرض هذا، ويمكن جعل ذلك بنفسه إشكالا على المشائين حيث أنه يلزم على قولهم كون الأشياء الخارجية معلومة له تعالى بالعرض ومن المعلوم سلب المعلوماتية عن المعلوم بالعرض كما يفصح عن صحته كون اتصافه بالمعلوماتية بالعرض، بمعنى أن إسناد المعلوماتية الى المعلوم بالعرض عرضى مجازى من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له نظير إسناد الحركة إلى جالس السفينة والجرى إلى الميزاب إذا كانت السفينة متحركة والهاء جارياً، ومن المعلوم أن الأشياء الخارجية معلومة له تعالى بالذات بحيث يكون إسناد معلوماتيتها له تعالى حقيقياً لا مجازياً . و بعبارة أخرى العلم الارتسائى مع ما فيه من الإشكال لا يكون علماً بالمعلوم الخارجى أصلاً فالإلتزام به أشبه بنفى العلم عنه من إثباته كما لا يخفى .

(آملی ۲۶/۲)

والحل إن لم يعن معناه العرض ۱۳/۴۵

قال صدر المتألهين: «لا خلاف لنا معهم أى القائلين بارتسام الصور فى ذاته تعالى فى جميع مذكروه فى إثباتها من الأصول والمقدمات ولا فى وجوب أن يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ، ولا فى كونها قائمة بذاته غير متباينة عن ذاته، إنما المخالفة لنا معهم فى جعل تلك الصور أعراضاً وفى أن وجودها وجود ذهنى، ولولا تصریحهم بأنّها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ، ولا يبعد أن يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث أن كلمات قدماء الفلاسقة القائلين بالصّور كانكساييس وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع مآثوراتهم» . (هیدجی ۲۶۸)

والحلّ إن لم يعن معناها العرض ١٣/٤٥

إعلم أنّ العلم والقدرة والفاعليّة والعلية ونحوها قد تطلق ويراد منها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطّرفين التي هي المضاف الحقيقيّ ، وقد تطلق ويراد منها مبادئ تلك الإضافات ، ففاعليّة النّار للسّخونة مثلاً قد تطلق ويراد منها النّسبة التي بين النّار وبين المنفعل منها ، وقد تطلق ويراد منها الصّورة النّوعيّة النّاريّة المسخّنة ، وهي متقدّمة على الفاعليّة بالمعنى الأوّل أعني الإضافة التي بين النّار وبين منفعلها المتأخّرة عنهما ، وهذه المذكورات من العلم والقدرة والفاعليّة بالمعنى الأوّل أعني بما هي إضافة بين الشّيين متأخّرة عنهما ليست من الصّفات الكمالية له تعالى ، كيف ولا يلزم أن يكون لغير ذاته تعالى في كماله الذي هو عين ذاته مدخليّة وهو مستلزم لمدخليّة غيره في ذاته لأنّ مدخليّة غيره في كماله الذي هو عين ذاته مستلزم لمدخليّة غيره في ذاته وهو ضروريّ البطلان واضح الاستحالة ، بل هي أي هذه المذكورات بالمعنى الثّاني أعني بمعنى مبدء تلك الإضافات كمال له تعالى وتكرن عين ذاته ، فعلمه تعالى وقدرته وفاعليّته وعليته وهكذا ما يكون من هذا القبيل بمعنى ما هو مبدء العالمية والقادريّة والفاعليّة ونحوها لا يحتاج إلى تحقّق معلوم ومقدور ومنفعل لأنّها ليست نفس الإضافة بل هي مبدءها الذي به تتحقّق الإضافة ، فالمعلوم تبع للعلم والمقدور للقدرة والمفعول للفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور وهكذا . (آملی ٣٢/٢)

بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ١٥/٤٥

فيلزم الحاجة في أشرف صفاته إلى مخلوقه . (هيدجي ٢٦٩)

ولامدخليّة لغيره تعالى في تميم ذاته أوصفاته ١٦/٤٥

كما مرّ أنّه « ليس مجدّد ان وجودها انكشف » فعلمه بما سواه منطوق في علمه بذاته والشّيثيّة التي بها يتمّ علمه بغيره شيثيّة الوجود الذي هو النّحو الأعلى من كلّ وجود فإنّ شيثيّة الشّيء بتمامه لا ينقصه وما هو لم هو ، فعلمه الذّي بذاته في الأزل انطوى فيه علمه بالأشياء لأنّ ذاته جامعة لفعليّاتها . (سبزواری ١٤٧)

أما سمعت ١٧/٤٥

فإنّ ذلك العلم بما هو مضاف إلى الله علمه وهو بما هو مضاف إلى المهيئات معلومه كما أنّه بما هو مضاف إلى الله تعالى إيجاد حقيقىّ وقدره حقيقيّة وبما هو مضاف إلى المهيئات وجودها وانوجادها فالمقدور فى نفس القدرة منطو . (سبزوارى ١٣٧)

أما سمعت منّا ١٧/٤٥

غرضه من هذه العبارة تنظير علمه الذّاتى الكمالىّ فى عدم احتياجه إلى المعلوم إلى العلم الفعلىّ بمعنى كون فعله الذى هو الإضافة الإشرافية والوجود المنبسط عين علمه الذى لا يستدعى متعلّقاً بل به يتحقّق المتعلّق ، ووجه عدم الحاجة إلى المتعلّق فى العلم الفعلىّ هو ما تقدّم فى قوله :

وجودها بما هو العلم سبق كما بما انضاف إليها قد لحق

وقد عرفت شرحه ، ومن أنّ الوجود المنبسط بما هو مضاف إليه سبحانه علم وبما هو مضاف إلى المهيئات معلوم كما أنّه بما هو مضاف إليه تعالى إيجاد وقدره أى فى مقام الفعل وبما هو مضاف إلى المهيئات وجود ، فالعلم والمعلوم والإيجاد والوجود والقدرة والمقدور كلّها شىء واحد بالحقيقة والتفاوت بحسب تفاوت الإضافة والاعتبار .

(آملى ٣٣/٢)

كقول الرضا (ع) له معنى الربوبية ٢٠/٤٥

معناها هو وجدان النّحو الأعلى من كلّ مربوب أو الخصوصيّة الّتى فى العلّة بإزاء العلول ، ولولاها لم يتحقّق عليّة ومعلوليّة ، أوله معنى الربوبية فى عالم الأسماء ومرتبة الواحدية بأسمائه للأعيان الثابتة ولم يوجد الموجودات المتفرقة اللايزالية بعد . و معنى العالم ولا معلوم إذ علم ذاته بذاته لذاته على وجه استتبع علمه بما سواه والمعلومات اللايزالية لم يوجد بعد . (سبزوارى ١٣٧)

كقول الرضا (ع) « له معنى الربوبية » ٢٠/٤٥

قيل فى معنى أنّ له الربوبية إذ لا مربوب وجوه :

الأول ، أن له تعالى خصوصية بتلك الخصوصية علّة لما سواه لا بمعنى أنه تعالى ذات له تلك الخصوصية بل هو تعالى نفس تلك الخصوصية حيث أنك قد عرفت مراراً أن فاعليته تعالى للأشياء بنفس ذاته لانه تعالى شيء ثبت له التفاعلية .

الثاني ، أن له معنى الربوبية في عالم الأسماء و مقام الواحدية حيث أن تعيينه تعالى باعتبار صفة من صفاته المعبر عنه بالاسم ملازم لمهية من الماهيات المعبر عنها بالأعيان الثابتة في تلك المرتبة ولم يوجد الموجودات المشتتة الوجود اللايزالية بعد في تلك المرتبة « فله معنى الربوبية » أي في مقام الواحدية « إذ لا مربوب » أي لا تكون الموجودات اللايزالية في ذلك المقام .

الثالث ، أن له معنى الربوبية في مقام الفيض المقدس وإظهار ما في مقام الفيض الأقدس وعالم العلم من الأعيان الثابتة في عالم العين على طبق ما في العلم لما عرفت غير مرة أن فيضه المقدس أعنى به الوجود المنبسط بما هو مضاف إليه تعالى إيجاد وربوبية ومتقدم وبما هو مضاف إلى الأشياء وجود ومربوب ومتأخر وتكون ربوبيته في مرتبة لم يكن معها المربوب ويصدق أن له معنى الربوبية إذ لا مربوب ، والمراد بالمعنى هو المقصود كما أن كلمة الحقيقة في الفقرة الثانية أيضاً بمعنى المقصود . ولعل قوله (ع) : « وله حقيقة الإلهية إذ لا مأ لوه » إعادة لمعنى الفقرة الأولى ، وبعبارة أخرى إذ لإلهية والربوبية بمعنى واحد .

الرابع ، وجد أنه تعالى في مقام الأحدية النّحو الأعلى من كل شيء على ما هو مورد البحث في المقام من مسئلة الكثرة في الوحدة ، وحيث أن الحديث النّوري كان محتملاً للمعاني الثلاثة ولا يكون متعيناً في معنى الأخير عبّر في مقام الاستشهاد به للمعنى الأخير المبحوث عنه في المقام بالتأييد لا بالدليل . (آملی ٣٥/٢)

كما يجرى سنمّار ٢/٤٦

جزى بنوه أبا الغيلان عن كبر و حسن فيعل [كما يجرى سنمّار]
(هيدجى ٢٦٩)

على أنّ الفعل في نظائرالمقام منساخت عن الزّمان ۳/۴۶

المراد بنظائرالمقام كلّما يكون المسند إليه الفعل مجرداً عن الزّمان كمبدء المبادئ و جميع المجردات، وانسلاخه عن الزّمان لا بمعنى تجريده عنه على ما توهم بناء على أن يكون الزّمان جزء من مدلول الفعل بل بمعنى أنّ الفعل موضوع لخصوصيّة مستلزّمة لانفهام الزّمان عنه إذا أُطلق على الزّمانيات فتكون دلالته على الزّمان عند إطلاقه على الزّمانيات بالالتزام العقليّ لا بالدلالة التّضمينيّة الوضعيّة. وتوضيح ذلك بأبسط من هذا موكول إلى ما حقّقناه في الأصول . (آملی ۳۹/۲)

إذ للأشياء ۳/۴۶

أى المهيّات فإنّ الشّئ هو المشىء وجوده وهو المهيّة وكذا المراد بالنّقوش هو المهيّات، وإنّما كانت الوجودات الطّوليّة مرأى لصفاء الوجود وصيقليّته، ألا ترى الوجودات الطّوليّة الّتي فيك وهذه انموجات تلك وأنّها بمنزلة قلمك ولوحك و قضائك وقدرك، فإنّ عقلك البسيط قلمك وعقلك النّفسانى لوحك وصورك الكلّيّة قضائك وصورك الجزئيّة الخياليّة قدرك كيف ارتسمت فيها نقوش المهيّات الكلّيّة والجزئيّة، فالكتابة مثلاً الّتي هى فعل من أفعالك كامة أوّلاً فى عقلك البسيط كمون الحروف فى مداد رأس القلم الحسىّ ثمّ تبرز بنحوالكلّيّة فى عقلك التّفصيليّ النّفسانى مثل «أنّ كلّ الف كذا» و«كلّ باء كذا» وهكذا، ثمّ تبرز بنحوالجزئيّة فى خيالك، ثمّ تبرز بنحوالجزئيّة الماديّة فى اللّوح الخارجىّ، ثمّ بعد ماتمّ نزولها صعدت إلى المشاعر وإلى بنطاسيا، وهكذا عادت كما ابتدأت .

وأما تحقيق المهيّات، فى العوالم الطّوليّة فقد مرّ وجهه من أنّ الوجود كلّما كان أتمّ كان أجمع المفاهيم والمهيّات ومن أنّ كلّ موجود محدود فى مرتبة يبقى مراتب من الوجود ليس له فيها وجود وبإزائه هناك مهيّة حاملة لإمكانه وعدمه فى تلك المراتب فتذكّر . (سبزواری ۱۳۷)

إذ للأشياء أكوان سابقة ۳/۴۶

أى للماهيّات وجودات سابقة على وجودها الخاصّ بها، وهذه الوجودات السّابقة

مرتبة طولية لمكان صفائها وصقالتها تنتقش فيها الماهيات لأمرة بل مرات ، فالإنسان الموجود بوجوده الخاص ينتقش في عالم المثل المعلقة مثلا فيوجد تارة بوجوده الخاص وأخرى بالوجود المثالي المعلق ، وثالثة يوجد في عالم النفوس الكلية مرتين : مرة من ناحية انتقاشه من حيث هو موجود بوجوده الخاص وأخرى من حيث هو موجود في عالم المثل المعلقة ، ورابعة توجد في عالم أرباب الأنواع ثلاث مرات : مرة من حيث هو موجود بوجوده الخاص . وأخرى من حيث هو موجود في عالم الخيال المنفصل أعني عالم المثال ، وثالثة من حيث كونه موجوداً في عالم النفس الكلية ، وخامسة في عالم العقل المتصل بعالم العقول المتكافئة أربع مرات ، وهكذا حتى ينتهي إلى وجود الواجب - جل شأنه - الذي هو كل الوجود ووجوده يوجد كل موجود على ما مر في قضية بسيط الحقيقة كل الأشياء . (آمل ٤٠/٢)

كمرائي ٤/٤٦

أي الوجودات كمرائي متفاوتة وفي كل مرتبة من مراتب الوجود نحو ظهور للشيء ، فالإنسان مثلاً له في كل درجة من درجات وجوده العقلي والخيالي والحسي واللفظي والكتبي والعيني نوع ظهور ، فالوجودات المترتبة للأشياء كمرائي لها . (هيدجي ٢٦٩)

فذا مراتب حال عاملها وصاحبها بيان علمه ٦/٤٦

أي كلمة « ذا مراتب » حال عاملها قوله « بيان » وصاحبها قوله « علمه » والمعنى انكشاف الأشياء له تعالى مراتب متعددة يظهر علمه في حال كونه ذا مراتب ، وتلك المراتب ستة : خمسة منها متفق فيها وهي العناية والقلم واللوح والقضاء والقدر ، وواحدة مختلفة فيه أنكرها صدر المتألهين ولكنها عند المصنف مرضي وهي مرتبة القدر العيني المعبر عنها بسجل الكون أي دفتر الوجود العيني ، ولعل تسميتها بسجل الكون . اقتباس من القرآن الكريم : « يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ لِلْكِتَابِ » . (آمل ٤١/٢)

سجل كون ٧/٤٦

أي دفتر الوجود الكوني ، فله حضور علمي عند الحق لكونه معلوله والمعلول

ربط محض لعائته ، ومن أسقط نظر إلى انّ العلم والمعلوم بالذّات لابدّ أن يكون وجوده للعالم، وهذا الوجود الطّبيعىّ موجود للمادّة بعلاوة انّ بناء العلم على الوجود الحضورىّ وهذا مشوب بالتّباعد المكافىّ والتّهادى الزّمانىّ. والجواب انّ وجوده للمادّة لا يغيّبه عن الجنّ المحيط والتّباعد والتّهادى المذكوران لا يخرجانه عن حضور ما يجب وجوده .

(سبزوارى ١٣٨)

سجلّ كون ٧/٤٦

اقتباس من كتاب الإلهى : «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ»
أراد به صحيفة الأكوان المكتوبة بمداد الموادّ الجسمانيّة الهيولانيّة، إذ تلك العوالم العالية كتب الهيّة وصحف ربانيّة . (هيدجى ٢٦٩)

بعضهم أسقط ٨/٤٦

وهو صدر المتألّهين فى الأسفار حيث قال : «فما أسخف قول من حكم بأنّ تلك الصّور الجزئيّة فى موادّها الخارجيّة أخيرة مراتب علمه تعالى ، وكأنّه سهى أو نسي ما قرأ فى الكتب الحكميّة أنّ كلّ إدراك وعلم فهو بضرب من التجريد عن المادّة وهذه الصّور معهودة فى المادّة مشوبة بالأعدام والظلمات . (هيدجى ٢٦٩)

عناية ٩/٤٦

أنكرها الإشرافيّون وأثبتها أتباع المشائين ولكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه . والفرق بين القضاء وبينها عندهم على ما قال المحاكم أنّ فى مفهوم العناية تخصيصا ، وهو تعلّق العلم بالوجه الأصلى والنّظام الألىق بخلاف القضاء فإنّه العلم بوجود الموجودات جملة ، ولكن قول المصنّف بعد أسطر كما يقول به المشائون صريح فى أنّ القضاء عندهم هى الصّور القائمة فى القلم بنحو الارتسام ، والفرق بينهما على رأى المصنّف - قدّس سرّه - أحدهما فى مرتبة الذّات والآخر فى مرتبة المتأخّرة عن الذّات حيث قال فى متعلّقاته على الأسفار : «لما كان القضاء هو العلم الكلّى المحيط الذى بعد مرتبة الذّات على ضربين : قضاء إجمالى وهو الصّور القائمة بالقلم أعنى العقل

الأول بل مجموع العقول الطولية لأن الترتيب يؤدي إلى الوحدة، وقضاء تفصيلي
أولي وهو الصور الفائضة بالعقول التفصيلية أعني الطبقة المتكافئة، وتفصيلي ثانوي وهو
الصور الفائضة على النفوس الكلية المسماة باللوح المحفوظ وبام الكتاب .

(هيدجي ١٧٠)

مشملا على كل الخيرات ١١/٤٦

أشرنا بلفظ الخير إلى أن المراد اشتماله على فعلياتها وجهاتها النورية لانقايصها
وجهاتها الظلمانية . (سبزواري ١٣٨)

مشملا على كل الخيرات ١١/٤٦

قد مر في الحواشي السابقة أنه يعتبر في كل ممكن موجود اعتبارات ثلاث :

- ١- وجوده الذي هو جهة خيريته ونوريته .
- ٢- وحد وجوده الذي هو عبارة عن عدم وجدانه اوجود آخر يكافؤه أو وجود
فوقه في المرتبة حيث أن كل وجود دان فاقد لمرتبة الأعلى منه وكل وجود عال
واجد لمرتبة ما دونه كما هو الحكم في العلة والمعلول حيث أن العلة واجدة لتمام مراتب
معلولها ولا يكون المعلول واجداً لجميع مراتب علته ، وإن شئت فقل إن العلة مرتبة
الشديدة من المعلول فذات وجود المعلول ملغاة عنه حده الذي هو ضعفه الذي يرجع
إلى الأمر العدمي تتحقق في العلة وإن لم يكن ضعفه فيها .
- ٣- وما ينتزع من حد وجوده الذي هو عبارة عن المهية التي هي أمر عديم،
فالمراد باشتمال الوجود البسيط على كل الخيرات هو اشتماله على جهة الوجود من كل موجود
وإن كان مسلوبا عنه ما يرجع إلى حده أو إلى مهيته . (آملی ٤٢/٢)

وهي عند المشائين صور مرتسمة في ذاته ١٢/٤٦

المشائون أثبتوا القلم العناني للحق تعالى شأنه ووافقهم في ذلك أرباب الحكمة المتعالية
أعني صدر المتألهين - قدس سره - وأتباعه وإن اختلفوا معهم حيث أنه عند المشائين عبارة
عن الصور المرتسمة في الصقع الربوبي وعند أرباب الحكمة المتعالية و منهم المصنف -

قدّس سرّه - عبارة عن نفس ذاته تعالى الذى عرفته عين علمه بذاته، وبالعلم بذاته يعلم جميع ما عداه علماً اجمالياً فى عين الكشف التفصيلي، فالفرق بين المذهبين هو زيادة العلم العنائى عند المشاء وعينيته عند المصنّف وأحزابه، وأما الإشراقيّون فهم منكرون للعلم العنائى حيث أنّهم لا يقولون بالصّور المرتسمة وأن علمه بذاته علم إجمالى فقط بما عداه لاجهة كشف تفصيلي فيه أصلاً، فهم لا يقولون بالعلم العنائى. (آملى ٤٢/٢)

وفعلياً أى منشأ لذلك النّظام ١٣/٤٦

أتى بكلمة «أى» التفسيرية للاحتراز عن العلم الفعلى بمعنى كونه فى مرتبة الفعل أعنى به الوجود المنبسط الذى قد عرفت أنّه فعله وإنّه عين علمه فى مرتبة فعله. فالعلم العنائى عند المصنّف - قدّس سرّه - تبعاً لصدور المتألّهين - قدّس سرّه - هو علمه تعالى بالأشياء فى مرتبة ذاته علماً مقدّساً عن شوب الإمكان والتركيب وهو وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدياً إلى وجودها فى الخارج مطابقاً له أتمّ تأدية. قال المصنّف فى حاشيته على الأسفار: «العناية هى العلم السّابق التفصيلي الفعلى بالنّظام الأحسن، والعلم الفعلى بالنّظام الأحسن ما يكون علّة له وهذه صادقة على ذلك العلم الذاتى». (آملى ٤٣/٢)

أى عالم الكون ١٤/٤٦

بمعنى الطبع. (هيدجى ٢٧٠)

من نظامه الرّبانى ١٤/٤٦

أى من نظامه العلمى، وعلمه بالنّظام أمّا على طريقة ارتسام الصّور فلأنّه عند قائله بترتيب سببى ومسببى كما فى تقدّم صورة الأربعة على الزوجيّة وتقدّم صورة الزوجيّة على صورة زوج الزوجيّة مثلاً، وأمّا على المنهج الأعلى والمشرّب الأحلى من وجدانه النّحو الأتمّ الأبهى من كلّ وجود فللترتب بين مفاهيم الصّفات كتقدّم الحياة على العلم وتقدّمه على المشيئة والإرادة ونحوها، وللترتب بين المهيّات الثّابتات العلميّة لتقدّم مهيّات الجواهر على مهيّات الأعراض وتقدّم المهيّات البسيطة على المهيّات

المركبة والفسحة باعتبار وجودها بوجود واسع علمي وجوبي . (سبزواري ١٣٩)

إشارة إلى الله لا يمكن نظام أشرف من هذا النظام ١٤/٤٦

وقد أوضح الغزالي في كتاب التوكل من الإحياء أشرفية هذا النظام المشاهد ببيان آخر أوفى . (آملی ٤٣/٢)

لكونه ظيلاً للجميع ١٦/٤٦

لأن نظام الأمور الواقعة في هذا العالم متعلق بحركات الأفلاك وأوضاعها و نظام الأفلاك ظل لنظام عالم القضاء الإلهي الذي في غاية التمام وعلى أحسن النظام . (هيدجي ٢٧٠)

وهو العقل الأول قلم ١٨/٤٦

إذ القلم عبارة عما يكون واسطة في إضافة ما في سر المكنون من مبدء مفيضه و ظهوره في عالم الشهادة والنشر على اللوح والقرطاس والعقل الأول لإضافة صور - المصورات من مبدء الفيض ونقشها في قوابلها على وجه التجدد والتقضي كذلك .

(آملی ٤٤/٢)

لكونه وسائط في إفاضة العلوم ١٩/٤٦

قال الله تعالى : « اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ » .

(هيدجي ٢٧٠)

وبوجه كل العقول ١٩/٤٦

يعني العقول المترتبة الطولية كلها أقلام عليّة ، فالعقل الأول يكون هو القلم الأعلى . وهذا الوجه الذي به يكون كل العقول أقلاماً هو الترتب الطولي بينها المستلزم لوجدان كل عال منها جميع فعليّات ما دونه بوجه البساطة والوحدة وكون كل سافل منها مقام نشر العقل المتقدم عليه فيكون الترتب الطولي بينها مؤدياً إلى الوحدة بجامعية كل ما فوق فعليّات ما دونه على نحو اللّف وواجدية كل ما دون كمالات ما فوقه بنحو النّشر وإنما التّفاوت بينها بنحو اللّف والنّشر . (آملی ٤٤/٢)

وصور قامت به، آی بالقلم ۲۰/۴۶

یعنی انّ المثل الأفلاطونیّة والعقول المتکافئة العرضیّة عالم القضاء الحتمیّ ولكنّه قضاء تفصیلیّ کما انّ العقول المترتبة الطولیّة الّتی هی القلم قضاء إجماليّ. قال المصنّف فی حاشیته علی الأسفار : « القضاء هو العلم الكلّی المحیط الّذی بعد مرتبة الذّات و هو علی ضربین : ۱- قضاء إجماليّ و هو الصّور القائمة بالقلم أعنی العقل الأوّل بل مجموع العقول الطولیّة لأنّ التّرتیب یؤدّی إلى الوحدة . ۲- قضاء تفصیلیّ أوّلیّ و هو الصّورة القائمة بالعقول التفصیلیّة أعنی الطبقة المتکافئة ، وتفصیلیّ ثانویّ و هو الصّور الفائضة علی النفوس الكلّیّة من جهتها العقلیّة المسماة باللّوح المحفوظ وبأُمّ الكتاب » .

(آملی ۴۵/۲)

وصوراً ۱/۴۷

منصوب بفعل مقدّر یفسّره قوله : « جمعها » تقدیر البیت : وجمع کلّ صور من الصّور القضائیّة الصّور الّتی تحتها ، وظهر انّه لم یرد من قوله : « وصفناها » الوصف النّحویّ آی النّعت بل أراد بیان حال الصّور القضائیّة بأنّ کلّ واحد منها یجمع الصّور الّتی تحتها بنحو الوحدة . (هیدجی ۲۷۱)

قضاؤه التفصیلیّ ۵/۴۷

لأنّ القضاء وجود الشّیء فی عالم الإبداع علی سبیل الكلّیّة کما انّ القدر وجوده فی عالم الاختراع ونشأة الإنشاء علی سبیل الجزئیّة ، وهنا قضاء أكثر تفصیلاً و هو هذه الصّور المفاضة علی اللّوح المحفوظ الّذی هو النفس الكلّیّة . وإنّما کان القلم قضاء إجماليّاً لوجوداته وجودات الصّور القضائیّة بمرتبتیها وکلاً قسمیها بنحو واحد بسیط ، فللقضاء التفصیلیّ الأوّلیّ محلّ صدوریّ و هو القلم ومحلّ القبول و هو اللّوح المحفوظ .

(سبزواری ۱۳۹)

لکونها عقولاً عرضیّة متکافئة ۵/۴۷

إن قلت : کیف تكون متکافئة وقد قال قیامها به صدور بلا واسطة أو بواسطة .

قلت : المراد بالقلم هنا مجموع العقول الطولية . (هيدجي ٢٧١)

نفس سما ٧/٤٧

سيأتي في موضعه إن شاء الله أن نفوس السموات تتصور العقول التسعة التي تشبه بها في تدويراتها أجسامها وتذكر أيضاً حركاتها وأوضاعها الجزئية ، ففيها شيء كعاقلتنا تعقل الكليات والمجردات وشيء كخيالنا وحسنا المشترك تدرك الجزئيات .

(سبزواري ١٣٩/)

نفس سماء كلية ٧/٤٧

إعلم أن المحققين ذهبوا إلى أن للسماء نفسين : ١- كلّي تدرك الكليات والمجردات وهي في السماء كالنفس المجرد المدرك للمعقولات في الإنسان وهي المعبر عنها باللوح المحفوظ . ٢- نفس جزئي تدرك الجزئيات وهي فيها كخيالنا والحس المشترك منا ويعبر عنها بلوح المحو والإثبات ، وكونها لوحاً كالنفس الكلية لأجل قبولها الصّور الفائضة عليهما مما فوقهما، والتعبير عنها بالمحو والإثبات وعن النفس الكلية باللّوح المحفوظ لأجل تغيير ما فيها لأجل كونها صوراً جزئية وانحفاظ ما في النفس الكلية عن التغيير لأجل تجرّدها وکليتها . (آملی ٤٥/٢)

صفة نفس ٨/٤٧

فيه ما لا يخفى . (هيدجي ٢٧١)

لوح حفظ ٨/٤٧

قال صدر المتألهين : «اللّوح المحفوظ عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى إذ كلما جرى في العالم أو سيجري مكتوب ثبت في النفوس الفلكية فإنها عالمة بلوازم حركاتها » انتهى .

قد سبق عن المصنّف في مبحث توحيد إله العالم نقلا عن الشيخ وجه إطلاق لفظ كلّ على العقل والنفس وإنّ فيه استعمالين، أمّا أنّ للفلك نفساً منطبعة فقط، أو له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط ، أو له النفسين كليتهما معا ، أو لنفسه هويّة واحدة ذات

مرتبتین فيه أقوال مختلفة سيشير إلى بعضها في الفريدة السادسة . (هیدجی ۲۷۱)

فإنّ القدر ۱۲/۴۷

يقال له : « کتاب المحو والإثبات » . (هیدجی ۲۷۱)

فإنّ القدر علی وزان القضاء ۱۲/۴۷

قال المصنّف - قدّس سرّه - في حاشيته على الأسفار : والقدر على ضربين : علمي وهو الصّور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة ، وعيني وهو بالحقيقة صور مرتبة سجلّ الوجود . وقال صدر المتألّهين - قدّس سرّه - القدر عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النّفسي السّماي على وجه الجزئيّ مطابقة لما في موادّها الخا جيّة الشّخصيّة مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينة وأمکنها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء . (آملی ۴۵/۲)

القضاء ۱۲/۴۷

ويقال له : « أمّ الكتاب » كما أشار إليه بقوله تعالى : « يمحوا الله ما يشاء و يُثبت وعنده أمّ الكتاب » . (هیدجی ۲۷۱)

وتلك الصّور عند المشائين ۱۳/۴۷

قال - قدّس سرّه - في حاشية الأسفار : « وهي أي هذه الصّور عند المشائين على سبيل الإنطباع ، وأمّا عند الإشرقيّين فعلى سبيل المظهريّة لكون الصّور القدريّة عندهم مثل معلقة قائمة بذواتها . (آملی ۴۶/۲)

وعند الإشرقيّين المثل المعلقة ۱۴/۴۷

فالصّور القدريّة السابقة على الصّور الكونيّة الطّبيعيّة إتّفاقية بين الفئتين إلّا أنّها عند المشائين مرتسمة في لوح النّفس المنطبعة السّماويّة ، لأنّ السّموات - كما تعلم - أوضاعها ولوازم أوضاعها بنحو الكلّية أي كلّما كان كذا من الأوضاع كان كذا من اللّوازم كذلك تدرك أوضاعها الصّادرة عنها بنحو الجزئيّة ولوازمها الجزئيّة في هذا العالم الكونيّ إذ العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم . (سبزواری ۱۳۹)

المثل المعلقة ١٤/٤٧

المسمّاة بعالم المثل والخيال المنفصل وهي الأبدان التي تعلّقت به النفوس المفارقة :
(هيدجى ٢٧١)

علميّة ١٤/٤٧

إشارة إلى ما هو المرضى "عنده من أن" القدر على ضربين : «علمي» وهو الصّور القائمة
بالنفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة ، وعيني "وهو بالحقيقة صور مرتبة سجل"
الوجود . (هيدجى ٢٧١)

وسجلّ الكون ١٥/٤٧

أى دفتر الوجود الكونى هو القدر العيني "وهو أعنى عالم الوجود الكيانى" مرتبة الأخيرة
من مراتب علمه تعالى وهي القدر العيني "باصطلاح بعض .

وقد اختلف كلمات صدر المتألّهيّن فيه ، فأثبتته من مراتب العلم فى كتاب المبدء
والمعاد ، وأنكره فى الأسفار وشنّع الفاعل به غاية التشنيع . (آملى ٤٦/٢)

أى عينيّ القدر والقدر العينيّ ١٦/٤٧

لكن بما هي مضافة إلى المبادئ العالية قدر عينيّ كما أنّها بما هي مقدّرة .

(سبزواري ١٤٠)

ماخوذة بالنسبة إلى المبادئ ١٩/٤٧

يعنى انّ جميع المادّيات والزّمانيّات بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً
حضورياً قضاءً عينيّ . (هيدجى ٢٧٢)

ولكن مأخوذة بالنسبة إلى المبادئ طويلاً ١٩/٤٧

وتكون بهذه النسبة من عالم الدّهر ، إذ الدّهر عنده نسبة المتغيّر إلى الثّابت كما مرّ
مراراً . وقيل إنّ مراده - قدّس سرّه - أنّ جميع المادّيات والزّمانيّات بالقياس إلى إحاطة
علم الله سبحانه إليها علماً حضورياً قضاءً عينيّ ، وإذا كان إطلاق القضاء على الصّور
العينيّة فى لسان المحقّق الدّاماد جارياً مع كون عالم القضاء كما عرفت أبسط وأشرف

وأقدم فلا غروفي إطلاق القدر عليها ولا مؤاخذه في إطلاقه سيما بهذه المؤاخذه الشديدة .
(آملی ۴۸/۲)

فاطلاق القدر ۱۹/۴۷

أى حين إطلاق السيّد القضاء على الصّور العينية فلا غروفي إطلاق القدر عليها .
قال صدر المتألّهين : « وأما وجود هذه الأكوان الماديّة في موادّها الهيولائيّة الظلمانيّة
فهل هي أيضا من مراتب العلم كما ظنّ أمّ لا ، فالحقّ أنّ ذلك ظنّ فاسد فإنّ هذا الوجود
ليس وجوداً إدراكيّاً ، نعم ، لو قيل إنّها معلومة بالعرض بواسطة الصّور الإدراكيّة
المطابقة لها لكان متوجّهاً » انتهى ملخصاً . (هيدجی ۲۷۲)

وهذا النّور عين المشيّة والشّعور ۲۱/۴۷

بل الأنوار القاهرة والمدبّرة عين المشيّة والشّعور فكيف يكون نور الأنوار بهربرهانه .
(سبزواری ۱۴۰)

لألفياضيّة لازم النّور ۲۲/۴۷

فالنّور فيّاض لذاته يعنى أنّ علمه بالأشياء نفس إيجادها وله الإضافة الفعليّة
إلى جميع الأشياء . (هيدجی ۲۷۲)

وهذا عين المشيّة والشّعور ۱/۴۸

القدرة كما فسّرها في الشّواهد الربوبيّة هي الإفاضة مع العلم والمشيّة . قال - قدّس
سرّه - وقدرته تعالى إفاضة الأشياء عنه بمشيّته التي لا تزيد على ذاته وهي العناية الأزليّة
التي هي علمه التّذني لا يزيد على ذاته . . (آملی ۴۸/۲)

أى الحدوث الزّماني ۱/۴۸

أى مسبوقيّة الفعل بالعدم سبقاً انفكاً كذا . (هيدجی ۲۷۲)

فاعتبروا ۲/۴۸

إعلم أنّ بعضهم اعتبروا في القدرة إمكان التّرك إمكانا ذاتيّاً ، وبعضهم إمكانه إمكانا
وقوعيّاً ، والممكن الوقوعيّ مالا يلزم من فرض وقوعه محال والحال أنّ فيه كلّ المحال

لأنّ عدم المعلول كاشف عن عدم علته كعدم العقل الأوّل أو عدم الفعل المطلوب، وبعضهم اعتبروا الوقوع في التّرك، وفيه أنّه تخلف المعلول عن العلة التّامة . (سبزواري ١٤٠)

فاعتبروا في مفهوم القدرة ٢/٤٨

قد سبق لنا الإشارة إلى دليلهم وجوابه في مبحث القوّة والفعل . (هيدجي ٢٧٢)

وقد عرفوا القدرة بصحّة الفعل والتّرك ٣/٤٨

اعلم أنّ للقدرة تعريفين مشهورين : أحدهما ، للمتكلّمين و هو أنّ القدرة هي صحّة صدور الفعل ولا صدوره، والمراد من الصّحة هي الإمكان والجواز العقليّ و مرجعه إلى لإمكان الذاتيّ، فمعنى صحّة الفعل والتّرك هو أنّ كلّ واحد من طرفي الفعل والتّرك بالقياس إلى ذات الفاعل ممكن بالإمكان الذاتيّ بحيث أنّه في ذاته مع قطع النّظر عمّا هو خارج عن ذاته يمكن بالإمكان الذاتيّ، ويجوز بالتّجوز العقليّ أن يصدر منه الفعل وأن لا يصدر وإن كان بالنّظر إلى ما هو خارج عن ذاته مثل إرادته الزائدة عن ذاته ونحوها مما يجب صدوره أو يمتنع صدوره، ولكن هذا الوجوب والامتناع الطّاري بملاحظة ما هو خارج عن ذات الفاعل لا ينافي الإمكان الذاتيّ بالنّظر إلى ذاته كما في كلّ ممكن ذاتيّ حيث أنّ وجوده محفوف بوجوبين لكن احتفاه بهما لا ينافي إمكانه فإنّ الإمكان حكم له بالنّظر إلى ذاته، والوجوب سواء كان السّابق على وجوده أو اللاحق عنه حكم له بالنّظر إلى غيره، وقد مرّ في مباحث الإمكان اجتماع الإمكان الذاتيّ مع الوجوب والامتناع الغيريّين بل الممكن لا يخلو عن أحدهما أبداً حيث أنّه إمّا موجود أو معدوم وفي حال وجوده محفوف بوجوبين وفي حال عدمه محفوف بامتناعين .

ولا يخفى أنّ القدرة بهذا المعنى إنّما يتصوّر فيمن كان فعله الصّادر عنه متوقّفاً على أمور خارجة عن ذاته من العلم والإرادة الزّائدتين على ذاته، وأمّا بالنّظر إلى فاعل يكون علمه وإرادته وكلّما يتوقّف عليه فعله نفس ذاته فهو من حيث نفس ذاته الذي عين العلم والإرادة مما لا يصحّ إمكان فعله وتركه لأنّ ذاته مع قطع النّظر عمّا عنده بمنزلة ذات الفاعل الذي يكون علمه وإرادته زائدتين على ذاته ويلاحظ فعله بالنّسبة إلى ذاته في حال علمه وإرادته . وبما ذكر يظهر تفسير الشّان للقدرة وهو تفسير الحكماء من أنّ القدرة

كون الفاعل في ذاته إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل سواء كانت مشيئته زائدة على ذاته كما في الممكن أو كانت عين ذاته كما في الواجب، وسواء كان على سبيل الدوام شاء وفعل أو لم يشاء ولم يفعل، أو شاء في وقت وفعل فيه ولم يشاء في وقت ولم يفعل فيه كما في الواجب أيضاً على رأى المتكلمين. وليس من شرط القدرة عندهم تفكيك الفعل عن الفاعل ولا تعلقها بالطرفين في وقتين ولا يكون المعبر فيها عندهم دوام الفعل أو دوام التّرك بل هي بهذا المعنى يعمّ الجميع في مقابل الفاعل بالإيجاب الذي لا يكون تأثيره في فعله مع العلم والمشيئة كتأثير النار في الإحراق مثلاً. (آملی ۵۰/۲)

وواجب الوجود بالذات ۴/۴۸

كيف وقد بينّا سابقاً أنّ كلّ الصّفات الكمالية له يرجع إلى وجوده الحقيقيّ، فوجوبها وجوبه ووجوده البسيط المبسوط كيف يكون موضوع الإمكان ولا مهية له والإمكان الذّاتي موضوعه المهية حيثية الوجود مطلقاً وحيثية الوجوب والإباء عن العدم، فكيف الوجود البسيط المبسوط؟، فكيف يعرف قدرته الوجوبية بالصّحة والإمكان؟، وهل يصحّ على وجوده الصّحة حتّى تصحّ على قدرته أو سائر صفاته تعالى؟. (سبزواری ۱۴۰)

فالقُدرة كون الفاعل ۴/۴۸

فالقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، وهذه الشرطية صادقة وإن وجبت المشيئة وامتنعت التّلامشيّة، إذ وجوب المقدّم وامتناعه لا ينافي صدق الشرطية. فنّ توهم أنّّه لا بدّ في كون الفاعل قادراً أن يقع منه التّلامشيّة وقتاً ما أو صحّ وقوعها أخطأ لأنّ الواجب تعالى يصدق عليه أنّه لو لم يشاء لم يفعل وإن كان ذلك المفروض محالاً، لأنّ مشيئة الله واجبة كذاته لأنّها عين ذاته كما يصدق لو لم يكن الصّانع موجوداً لم يكن العالم موجوداً وإن كانت هذه الحملية كاذبة. (هیدجی ۲۷۲)

فالقُدرة كون الفاعل بحيث ۴/۴۸

لكنّه شاء ففعل فهذا يصحّ في قدرته والصّحة والإمكان لا يصحّ إذ ليس فيه اعتبار إمكان والشرطية لا ترجع إليه لأنّها تتألّف من واجبين و من ممتنعين كما تتألّف

من ممكنين، وإنّما يتطرق الشرطيّة لكون وجوده تعالى عين العلم والمشية والإرادة فيصدق أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكونه ليس كالطّبايع العديمة الشعور العديمة المشية، فمجرد العلم والمشية يقتضي ذلك و إن لا يتطرق ترك الفعل لتامية وغناؤه وجوده وعدم جواز أفول نوره وتناهي فيضه . (سبزواري ١٤٠)

كما قلنا ٥/٤٨

متعلق بقوله : « لا يلزم منها » . (هيدجي ٢٧٣)

كما قلنا ٥/٤٨

أى فى قولنا : « لا يلزم منها حدوث ما فعل » وأشرنا إلى تعريف القدرة وإنّها عبارة عن كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل ، لأنّ هذا التعريف هو الذى يجمع مع عدم حدوث المقدور بخلاف التعريف المرضى عند المتكلمين حيث أنّه يعتبر فى القدرة عليه انفكاك متعلقها وقتاً ما عن الذات . وقد اعتبر بعضهم إمكان التّرك إمكانيات ذاتياً وبعضهم إمكانيات وقوعياً . (آملی ٥١/٢)

لكنّ بالفعل الشعور ٥/٤٨

إشارة إلى الفرق بين القادر المختار والفاعل الموجب ، فالأول هو الذى يكون عالماً بصدور الفعل عنه ، والثانى هو الذى لا يكون عالماً بصدور الفعل عنه كالقوى الطبيعيّة . فما يقال من أنّ الفرق بينهما انّ المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل باطل . (هيدجي ٢٧٣)

ويلزمه المشية المعتبرة ٦/٤٨

أى اقتصرنا فى العبارة على اعتبار الشعور فى القدرة ولم نعتبر المشية لوجهين : أحدهما ، فى الواجب تعالى لأنّ مشيئته وإرادته علمه المنشأ للنظام الأحسن من حيث اشتماله على الخير والسّنة والحسن والبهاء فيكون مراداً تبعاً لإرادته ذاته وابتهاجه بذاته بل قال الاشعري : « الإرادة نفس اعتقاد المنفعة » .

وثانيهما ، عامّ وهو أنّه قد سبق اعتبارها أيضاً فى مبحث القوّة والفعل .

والحاصل أنّه لا يعتبر في القدرة الصّحّة والإمكان مطلقاً ووقوع التّرك، وأمّا الحدوث والتّجدّد في العالم فمن دليل آخر، فبطل قول من ادّعى التّلازم بين التّفسيرين أي «صحّة الفعل والتّرك» و«كون الفاعل بحيث...»، وباطل أيضاً قول من يرجع الإمكان إلى طرف العالم لوجهين: أحدهما أنّ المعرّف عين المعرّف فكيف يعرف القدرة التي هي صفة الفاعل بالإمكان الذي هو صفة المفعول، وثانيهما أنّه يلزم أن يكون تأثير الطّبايع قدرة لإمكان مفعولاتها فلا يبقى إيجاب أصلاً. (سبزوارى ١٤١)

ويلزمه ٦/٤٨

دفع لما يتوهّم من عدم المناسبة بين قوله: «فالقدرة كرون الفاعل بحيث إن شاء...» وبين قوله كما قلنا: «لكنّ بالفعل الشّعور...». (هيدجى ٢٧٣)

ويلزمه المشيئة ٦/٤٨

هذا إعتذار عن ترك ذكر المشيئة فيما يعتبر في القدرة وهو العلم والمشيئة والإقتصار على ذكر العلم فقط، وبيان الاعتذار على ما أفاده في الحاشية أمران: أحدهما، أنّ ذكر اعتبار العلم في القدرة يغني عن اعتبار المشيئة فيها وذلك في خصوص قدرة الواجب حيث أنّ علمه تعالى إرادته وكلاهما عين ذاته الأحديّة فلا يحتاج مع اعتبار العلم في قدرته اعتبار مشيئته تعالى أيضاً لأنّ مشيئته تعالى يلزم علمه أعني مفهومهما لاتّحادهما مصداقاً. وثانيهما، أنّ إعتبار المشيئة في القدرة مطلقاً ولو في غير الواجب قد ذكر في مبحث القوّة والفعل حيث قال:

للقدرة انم قوّة فعليّة إن قارنت بالعلم والمشيئة (آملى ٥١/٢)

فالحق موجب ٨/٤٨

متفرّع على المصراع الأوّل يعني لما وجب علمه بفعله وكان العلم والمشيئة واحداً عين ذاته تعالى كان فاعلاً مختاراً أو كان صدور الفعل بإرادته وعلمه ورضاه، ولا يكون فاعلاً غير مختار وإنّ فعله صدر عنه بالجبّر مع أنّه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة والعلم.

وبالجملة انّ الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل ، ولذا قيل : « الوجوب بالإرادة والاختيار لا ينافي الإزادة والاختيار بل يؤكدهما » لأنّ اتمّ الأسباب ما يجب به المسبّب فأتمّ الإرادات ما يجب به المراد . (هيدجي ٢٧٤)

عموم الجعل ١٧/٤٨

فاعل « يعطى » . (هيدجي ٢٧٤)

يعطى عمومها عموم الجعل ١٧/٤٨

هذا البرهان مركّب من مقدّمتين : إحداهما ، أنّ ملاك المجعوليّة عامّ في جميع الممكنات فيعمّمها الجعل لعموم ملاكه . والثّانية ، أنّ المؤثّر في الوجود ليس إلّا الله سبحانه وتعالى ولا جاعل إلّا إياه .

أمّا المقدّمة الأولى فطريق إثباتها هو أنّ ملاك المجعوليّة هو الإمكان حيث أنّ الممكن لإمكانه يحتاج إلى الجاعل وإن علّة إحتياجه إلى العلّة هو إمكانه حسب ما تقدّم في مبحث الإمكان . وأمّا المقدّمة الثّانية فلما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - في العبارة ، وحاصله أنّ غير الواجب إمّا ممكن أو ممتنع ، والممكن إمّا موجود أو معدوم ، لاسبيل إلى توهم جاعليّة الممتنع أو الممكن المعدوم لأنّ المعدوم لا شيء محض فكيف يمكن أن يتوهم أن يكون عشيء الشّيء ومعطى وجوده . وأمّا الممكن الموجود فهو لا يخلو عن ملابسة القوّة من الإمكان الذاتيّ في جميعه والاستعداديّ في بعض أقسامه ، والإمكان سواء كان ذاتيّاً أو استعداديّاً عبارة عن اللاقتضاء بالنسبة إلى شيء والعدم لا يصلح أن يكون مفيد الوجود . وبعبارة أوضح مالا يخاو ذاته عن شوب العدم لا يصلح أن يكون مفيد الوجود وإلّا لزم أن يكون للعدم شركة في إفادة الوجود ففيده يجب أن يكون بريئاً عن ملابسة القوّة وعريّاً عن شوب العدم وهو الواجب الوجود جلّ شأنه . (آملی ٥٢/٢)

ولا يصلح لأعطاء الوجود ١٩/٤٨

فلا يقال : إنّ الإمكان ليس علّة المقدوريّة بل إنّما هو علّة الحاجة إلى المؤثّر إمّا موجب أو قادر . وأيضاً بعد تسليم أنّ مناط المقدوريّة هو الإمكان لانسلّم أنّ كلّ

مقدور هو مقدور له تعالى . (هیدجی ٢٧٤)

مع عدم إفادة العدم للوجود ٢٠/٤٨

مع قولنا: « ونفی . . . » مساوقان وأحدهما عبارة أخرى للآخر وتلميح إلى قول صاحب التحصيل : وإن سئلت الحقّ فلا يعطى الوجود إلّا ما برى من معنى ما بالقوّة وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود . (سبزواری ١٤١)

ثبت عموم قدرته ٢١/٤٨

جواب « إذا » . (هیدجی ٢٧٤)

وثانيها قولنا انّ علم الأوّل تعالى شأنه ٢٢/٤٨

هذا البرهان أيضاً مركّب من مقدّمتين : أوليهما ، أنّ علم الأوّل -- تعالى شأنه -- فعلىّ والمراد بالعلم الفعلىّ هو ما تقدّم من العلم المتقدّم على المعلوم الذى هو علّة للمعلوم كالعلم بالسقوط من المرتفع الذى يكون علّة للسقوط . والثانية ، أنّ علمه تعالى ذاتيّ أى نفس ذاته الذى هو بذاته علّة لما عداه ولا يكون عليّته بحیثیّة زائدة على ذاته فيكون نفس ذاته الذى هو عين العلم بما عداه علّة لما عداه فتكون المعلوليّة عامّة لجميع ما عداه إذ المعلوميّة عامّة بالنسبة إليه وتكون معلوليّة عموم ما عداه عين معلوميّته و معلوميّته عين معلوليّته كما إنّ علمه بما عداه عين عليّته لما عداه حيث أنّ ذاته تعالى علم بما عداه وهو بنفس ذاته علّة لما عداه . (آملی ٥٢/٢)

وكيف لا ٢٣/٤٨

وما يقال إنّ علمه تعالى لا يكون علّة للعصيان فهو حقّ ولا ينافى ذلك لأنّه علّة للوجود فى أىّ شىء كان ، والوجود خير وحسن مطلقاً والشرّ عدم كما مرّ وأصنافه أعدام مسبوقاً بمبادئه إذ ربطت المسبّبات بالأسباب « أبى الله أن يجرى الأمور إلّا بأسبابها » فكما مضى فى علمه المسبّبات مضى الأسباب ، وكما مضى فى علمه أفعالک فكذلك صفاتک من علمک وإرادتک وقدرتک واختيارک ، والاختيار كون الفعل مسبوقاً بالمبادئ الأربعة أعنى العلم والمشیّة والإرادة والقدرّة ، والفرق بین المشیّة والإرادة أنّ المشیّة متعلّقة

بشيئة مهية المقدور والإرادة بوجوده وإن تلك متعلقة بالكلية وهذه بالجزئية كقصدك
الحجّ مطلقا وقصدك إياه في اليوم المخصوص بالطريق المخصوص . (سبزواری ١٤١)
ولا تتوهّم من الجبر من ذلك ٣/٤٩

ولعله إشارة إلى ما يسرد من الخيّم من شعره الخبيث :

می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

لأنّ علمه الفعليّ ٣/٤٩

وهذا إشارة إلى الجواب عن شعره السّخيف الباطل ، ولعله إشارة إلى ما أفاده
المحقّق الطّوسی في جوابه بقوله :

علم ازلی علت عصیان بودن نزد عقلا ز غایت جهل بود

ومراده ليس سلب علّية العلم الأزلي حتّى ينافي مع فعليّته بالمعنى المتقدّم بل المقصود
كون العلم الفعليّ متعلّقاً بالفعل الاختياريّ فلا محالة يجب أن يكون علّة للفعل الاختياريّ ،
وهل يعقل أن يصير علّة الفعل الاختياريّ موجبا لسلب الاختيار عن الفاعل مع أنّه علّة
للفعل الاختياريّ؟ ، وهل هذا إلّا تخلف المعلول عن علّته؟ . (آملی ٥٣/٢)

فاين المفرّ من الاختيار؟ ٧/٤٩

وانّا اقول فاين المفرّ من الإضطرار؟ ، نعم الإنسان كما قيل مضطرّ في صورة مختار
والحقّ تعالى مختار في صورة مضطرّ ، وما أنسب بهذا الباب ما قلته في بعض ایّام الشّباب :

بلمدیم جبر و اختیار ندور دانشقدور بوسوز ده طولانی

ناتی دونقوزلوقی کورن انلار سود گزرگز در ورد کرمانی

(هیدجی ٢٧٤)

کیف و أنت ٧/٤٩

ثبوت الاختيار لك من أوجه ثلاثة :

أحدها ما مرّ من كون فعلك مسبوقا بالمبادئ الأربعة ومضية في علم الواجب تعالى .
وثانيها وفيه دقّة و شموخ أمرنا فيه بالتبصّر هو مظهریتنا للقادر المختار و بهذا

النظر لامضطّرّ إذ الكلّ من صقع المختار الحقيقىّ والمظهر فان فى الظاهر .
وثالثها ، ما يقال من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانية بين حركة يد المرتعش
وحركة اليد الصحيحة بالقصد كما قال العارف :

اينكه گوئى اين كنم يا آن كنم اين دليل اختيار است اى صنم .
(سبزوارى ١٤٢)

وانت وامثالک فى أظلال القادر المختار ٧/٤٩

والظلال على وزان الذات ، والرقیقة على مثال الحقيقة ، والأثر على صفة المؤثر
فى الآثار ، فأنت أيضاً فى القدرة والاختيار فى فعلك كالقادر المختار .
اقول إذا كان وجود الإنسان من رشحات وجود الحقّ تعالى وظلال ذاته وشأننا
من شؤوناته وربطاً محضاً وتبعاً صرفاً صار فعله وصفته أيضاً كذلك فهو فى الاضطرار
أظهر لعلّه لذلك أمر بالتبصّر فتدبّر . (هيدجى ٢٧٥)

كيف أنت وأمثالک ٧/٤٩

هذا دليل ثان على ثبوت الاختيار ، وحاصله أنّ كلّ فاعل بالإرادة والاختيار
يكون فى فعله مظهرآ ومثالا لاختيار الحقّ فى فاعليته ، والظلّ على وزان ذى الظلّ ،
والرقیقة على مثال الحقيقة ، والأثر على صفة المؤثر . فمظهر المختار يجب أن يكون مختارآ
وإلا لا يكون مظهرآ له . (آملى ٥٣/٢)

إذ لا وجود حقيقىّ للممكنات ١٠/٤٩

المراد بالوجود الحقيقىّ هيئتنا هو كون الوجود نفس ذات الممكن أوداتياً له أى
جزء من ذاته ، ولما لم يكن الوجود نفس ذات الهيئة الممكنة ولا جزء منها فلا محالة يكون
أمرآ خارجآ عنها عارضآ ، فالممكن من حيث نفس ذاته ليس . بمعنى أنّه لا يكون نفس
الوجود ولا الوجود داخلا فى ذاته بل يكون موجوديته بالوجود العارض عليه ، وحيث كان
الوجود عارضآ عليه فيكون فى وجوده معلّلا ، وهذا معنى أنّه من علته له الأيس أى
الوجود ، ونسبته من حيث نفسه إلى الهيئة بالإمكان والفقدان أى أنّه ليس نفس الهيئة ولا

جزئها وبالنظر إلى علته بالوجدان والوجوب فيكون وجودها من ناحية علّة وجودها .
(آملی ٥٤/٢)

وله من علته أن يكون أيس ١٠/٤٩

والأيس والوجود لم يصر عيناً ولا جزءاً للمهيّة، ونسبته إليها بالإمكان والفقدان وإلى الحقّ بالوجوب والوجدان، ومضاف أولاً وبالذات إليه وثانياً وبالعرض إليها كما قال على (ع) : « مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ ». والإيجاد فرع الوجود لأنّ مبدء الأثر وأثر المبدء هو الوجود ، فبالنظر إلى أنّ هذا الوجود وجه الحقّ فلايجاد من الحقّ وبالنظر إلى أنّ هذا الوجود مضاف إلى الخلق لأنّ الإضافة إلى القابل أيضاً شيء وإنّ الوحدة في الكثرة كما قال تعالى : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ » فالتأثير يضاف إليهم ، وأيضاً بالنظر القضائيّ يضاف إليه وبالنظر القدريّ يضاف إليهم . (سبزواری ١٤٢)

لا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم ١٢/٤٩

قيل معنى «الحول» الحركة لكونها منشاء لتحوّل المتحرّك من حال إلى حال ، ومعنى القوّة الاستطاعة ، فعنى «لا حول ولا قوّة إلا بالله» أنّه لا حركة ولا استطاعة لنا على التصرف إلاّ بمشيّة الله تعالى ، وإلى هذا المعنى ينظر ما في الكافي عن عليّ بن الحسين زين العابدين عليهما السلام قال : « قال الله - عزّ وجلّ - يا بن آدم بمشيّتي كنت أنت الذي تشاء ، وبقوّتي أدبّيت إلى فرايضى ، وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعاً بصيراً » . وقيل «الحول» القدرة فيكون عطف «القوّة» عليه تفسيرياً . وقيل إنّ «الحول» مأخوذ من الحيلة قلبت واوّه ياء لانكسار ما قبلها ، والمعنى لا يوصل إلى تدبير أمر وتغيير حال إلاّ بمشيّة الله سبحانه .

(آملی ١٥٥/٢)

لكن هذا ليس قولاً بالجبر ١٢/٤٩

وذلك لأنّ نفي الإيجاد عن الممكن إنّما هو بالنظر الذي ينفي عنه الوجود ويراها أثراً وعكسالة تعالى ، وأمّا بالنظر إلى أنّ له وجود وإن كان بالغير فله إيجاد أيضاً وإن كان بالغير .

(آملی ٥٥/٢)

بوجودات مستعاره مجازیة ۱۳/۴۹

مجازیتها بضرب من البرهان وبمشرّب أحلی لأهل الذّوق والعیان . وأمّا عند أهل
الکثرة فهي موجودة بالحقیقة، کیف وعند هؤلاء الغفلة والجهلة هذا الوجود للأرض و
ذلک للسماء وذاك لما بينهما ، وهذا الوجود لزيد وهذا لعمر ووهكذا، وكذا ان یمكن
أن یتخطی إلى الملكوت الأسفل والأعلى، فاین وجود الله ؟ .

نعم لما سمعوا من أهل العیان والبرهان من الأنبياء والأولیاء والعلماء والفضلاء أن الله
تعالی موجود نطقوا به بالتقلید ، وهؤلاء العمیان فی شقاق مع من یقول من أهل العیان :

گر بعلم آئیم او ایوان اوست	وربجهل آئیم اوزندان اوست
گر بنخواب افتم مستان ویم	وربه بیداری بدستان ویم
گر بگریم ابر پررزق ویم	وربخندیم آن زمان برق ویم
گر بنخشم وجنگ عکس قهر اوست	وربصلح وعذر عکس مهر اوست
ماکه ایم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف اوخود چه دارد هیچ هیچ .

(سبزواری ۱۴۲)

وباختیار اختیار ما بدا ۱۵/۴۹

مالیق به قولی :

فنه دیله سن اوزایشلارنده مختارن	هامی دیر پس ادامدورا کردیم هانی
دیم اراده ازیله دکل ایشیم امّا	دکل ارادیه لازم اراده ثانی
بیل ای بالام بودکل جبر جبر باطلدور	بیلن بلور بوسوزون بوخ منه چون نقصانی
بلی ادام اوزایشنده اوچاق اولور مختار	باشاردی ایتدی اوزوندن ایراغ امکائی

فلیعلم انّ حرکاتنا و أفعالنا لا تتحقّق ولا توجد إلّا بحسب أغراض و دواع
خارجیة، فنفسنا مسخّرة ومضطرّة فی الأفاعیل والحركات كما قال الشیخ : « الاختیار
بالدّاعی اضطرار » واختیار الباری وفعله لیس بداع، قال صدر المتألّهین : « کلّ مختار غیر
الاولّ تعالیٰ مضطرّ فی اختیاره مجبور فی أفعاله » (هیدجی ۲۸۵)

فيكون مجبولاً ٢١/٤٩

فصحّ أنّ المختارين من الممكنات مضطرون في صورة مختارين لأجل أنّ اختيارهم بالغير كما أنّ الحقّ تعالى مختار في صورة مضطرّ لأجل أنّ اختياره بالذات .

(هيدجى ٢٧٥)

لأما يكون اختيار الفعل بالاختيار ٢٣/٤٩

إذ لو التزم هذا التزم المحال مثل أنّ الفعل الاختيارى مشروط بالحياة وهى ليست بالاختيار ولم يكن قادحاً فيه . (سبزوارى ١٤٣)

إذ حمّرت طينتنا بالملكة ٢/٥٠

لايناسب قول الأمير عليه السلام وقد ذكر عنده اختلاف الناس ، أنّما فرق بينهم مبادئ طينتهم وذلك أنّهم كانوا فلقة من سبخ الأرض وعذبها وحزن تربة وسهلها فهم على حسب قرب أرضهم يتقاربون وعلى قدر اختلافهم يتفاوتون الى آخر كلامه المقدّس ، إذ ظاهر ما ذكره من التربة الممزجة من السبخ والعذب والحزن والسهل هى الجزء الأرضى فى الأبدان البشرىة ، وظاهر أنّ لتلك التربة بحسب ما يغلب عليها من الكيفيات أثراً عظيماً فى اختلاف الصّور والأخلاق ، فإن الأغلب فيمن يتولّد فى البلاد السبخية أن يكون مزاجه حارّاً يابساً وبحسب ذلك يكون تخافة بدنه وما يتبع من ذميم الأخلاق أو حميدها ، وكذلك من عذبت تربته وكان الأغلب عليه لطيف الصّورة وحسن الأخلاق وإن كان للتأويل مجالٌ فسيح . (هيدجى ٢٧٦)

أى طينة نفوسنا بقاء ٢/٥٠

الطينة الخلقة يقال : « طنانهُ اللهُ تعالى علكى الخير » أى جبّله عليه ، وهى أى الطينة بمعنى المفعول أى المخلوق ، قد تطلق على البدن وقد تطلق على الروح المتعلق بالبدن . ووجه إطلاقها على البدن من جهة أنّ للبدن طيناً كما قال سبحانه وتعالى : « إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ

مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ « وفي الطين ماء و تراب من عالم الخلق والشهادة ووجه اطلاقها على الروح امران :

الأول، اتحاد الروح مع البدن بوجه لاسيما إذا كانت الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

الثاني، انّ للنفس الناطقة أيضاً طين فيه ماء و تراب لكن مائه من ماء حيوة العلم و ترابه من تراب الأخلاق من عالم الأمر . وفي قوله : « بقاء » إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلا انّ الأحوال لمكان كونها في معرض الزوال لا اعتناء بها وإنّ تخمير الطينة الباقية بالملكات . (آملی ۵۶/۲)

بقاء ۳/۵۰

إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلا انّ الأحوال في معرض الزوال وانّ تخمير الطينة الباقية بالملكات . (هيدجى ۲۷۶)

إن كانت طينتنا من عليس ۳/۵۰

كما انّ للبدن طينا وفيه ماء و تراب من عالم الخلق كذلك للنفس الناطقة طين فيه ماء حيات العلم و تراب الأخلاق اللذين من عالم الأمر . (سبزوارى ۱۴۳)

وتلك فينا حصلت بالحركة ۵/۵۰

يناسبه قول صدر المتألهين: «إنّ النفس الانسانية إذا كملت و بلغت غايتها في الاستكمال و تجرّدت بعد ترقياتها و تحولاتها و تبدّل نشأتها إلى أن يتصل بالعالم العلوى صارت كتاباً علوياً إلهياً كما أشير إليه بقوله: «إنّ كتاب الأبرار لفسى نعيم» وإذا ضلّت عن الطريق و اتبعت الهوى والجهالات صارت كتاباً شيطانياً، فمن حقّ هذه الصحيفة ان تقع في نار السعير كما أشير إليه بقوله: «إنّ كتاب الفجار لفسى سجين» . (هيدجى ۲۷۶)

وتلك الملكة فينا ۵/۵۰

وهذا البرهان يلتئم من أمور :

الأول، انّ تخمير الطينة الباقية بالملكات الحميدة أو الرذيلة .
 الثاني، انّ تلك الملكات تحصل من الحالات والحالات من الحركات البدنية أو
 النفسية .

الثالث، انّ كلّ حالة نفسانية تحدث للنفس تكون نحو وجودها أى النفس
 المدرّج في تلك الحالات بناء على اتّحاد العاقل والمعقول .

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
 وإذا فوّض حركاتنا إلینا ویكون حركاتنا مبادئ تحقّق ذواتنا وهویّاتنا لأنّ حقایق
 ذواتنا لیست إلّا تلك الملكات بقاء یكون تفویضاً لذواتنا إلینا فی مرتبة البقاء و هو
 محال . (آملی ۵۶/۲)

وحقایق ذواتنا وهویّاتنا ۸/۵۰

وذلك لأنّ شئیّة الشیء بصورته لا بمادّته والعقل فی أوّل الأمر بالقوّة كالهیولی
 الأولى 'إلّا انها تستعدّ للصّور الطبیعیّة الحسیّة وهو للصّور العقلیّة ولهذا سُمی العقلان
 فی الأوّل هیولانیّین، علی انّ العلوم والملكات داخلة فی هویّة النفس لو لم یكن داخلة فی
 جقیقتها كما یشیر إلیه كلمة « هویّاتنا » . وأما علی القول باتّحاد العاقل والمعقول فالأمر
 واضح فی الملكات العلمیّة سواء كانت فی العلوم بأشیاء لیست بقدرتنا واختیارنا أو بما هی
 بقدرتنا واختیارنا . (سبزواری ۱۴۳)

وحقایق ذواتنا وهویّاتنا ۷/۵۰

الفرق بین الحقيقة والهویّة بالاعتبار، فالهویّة عبارة عن الحقيقة الشّخصیّة والحقیقة
 أعمّ منها . (آملی ۵۶/۲)

حیوان ناطق مائت ۹/۵۰

أی موتا اضطراریاً إذ التّخمیر و إن کملّ بالموت الاختیاری إن تیسّر إلّا انه لم
 یتّم ولم یکمل فی الغایة إلّا بالمشفوعیّة بالموت الاضطراری، ونعم ما قال العارف الجامی:

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود

تا بود پیوند جان و تن بجای کی شود مقصود کل برقع گشای
تا بود قالب غبار چشم جان کی توان دیدن رخ جانان عیان
(سبزواری ۱۴۳)

قیل ... ناطق مائت ۹/۵۰

لا ینحی ان القوم قد زادوا لفظ «مائت» فی تعریف الإنسان لإخراج الأملاك والأفلاك
عن حدّ لإنسان لأنّها أحياء ناطقات عندهم . (هیدجی ۲۷۷)

قیل فی حدّ الانسان : «حيوان ناطق مائت» ۹/۵۰

اعلم انّ الموت علی قسمین : اضطراریّ وهو معلوم ، واختیاریّ وهو بمعنین :
أحدهما ، بلوغ النفس فی مرتبة القوة إلى أن یتمکن من خلع البدن مدّة ثمّ العود
إلیه بحسب اختلاف مراتب النفوس فی القوة فی ذلك من الخلع فی طرفة عين إلى الخلع
فی مدّة معتدّ بها ، وقد حکى عن بعضهم خلع البدن أسبوعاً أو شهراً وشهرين .
وثانیهما ، الوصول إلى مرتبة الفناء علی ما یقول العارف الرومی عند تعداد المراتب
إلى أن یقول :

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم إنّا إلیه راجعون
إذا عرفت ذلك فاعلم انّ فی أخذ «المائت» فی تعریف الإنسان وجوهاً :
الأوّل ، أن یكون إشارة إلى الموت الاختیاریّ بالمعنی الأخير أعنی الوصول إلى
مقام الفناء ، فالإنسان الحقیقیّ والکامل من الإنسان هو الواصل إلى مقام الفناء و مسا عده
لیس بإنسان بالحقیقة وإنّما هو شبهة الإنسان «یا أشباه الرّجال» و إنّما یسمی بالإنسان علی
مذهب العامّی :

حدّ انسان بمذهب عامه حیوانی است مستوی القامه

الثانی ، أن یكون قیداً احترازیّاً وفصلاً منجرّاً للملک والأفلاك عن حدّ الانسان
لأنّها أحياء ناطقات عندهم بناء علی أن یكون النسبة بین الحيوان والناطق بالعموم من
وجه بأعمّیة الناطق عن الحيوان من حیث التّحقّق كما فی الملک والأفلاك إذ لو لم یذكر

المائت في حدّ الإنسان يشمل حدّه للملك والأفلاك أيضاً .

الثالث، أن يكون إشارة إلى استحكام ملكاته وتماميّة تخمير ذاته بالملكات الحميدة العلميّة والعملية و إلى هذا يشير المصنّف - قدس سرّه - في قوله هذا، ولعلّه أيضاً هو من قول سيّد العارفين عليه السّلام : «يا أشباه الرّجال ولا رجال» . (آملی ٥٧/٢)

ولهذا ١٠/٥٠

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لتزلزلها وعدم استقرارها . (هيدجی ٢٧٧)

ولهذا قال تعالى ١٥/١*

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لكونها في معرض الزوال قال الله تعالى : «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» والامر بالاستقامة كأنّه أمر بالإقامة على الأحوال وهي تحصيل الملكات . (آملی ٥٨/٢)

قال تعالى : «فاستقم» ١١/٥٠

أى على جادة الحق غير عادل عنها وهي شاملة للعقائد والأعمال. إنّما خصّص عليه السّلام المشيب بسورة الهود والآية واردة في سورة الشّورى أيضاً لكونها في سورة الهود متعقّبة بقوله تعالى : «وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» أى وليستقم من تاب من الكفر وآمن مَعَكَ، ومعلوم أنّ تقويم النّاس وتعديل أخلاقهم كان أشقّ على رسول الله (ص) كما لا يخفى على من ابتلى بمباشرة الجاهلين ومما شاتهم أعاذ نالّه منه . (هيدجی ٢٧٧)

وقال النّبىّ (ص) ١١/٥٠

وذلك لأنّ حصول الفعليّات والكمالات في النفوس على أنحاء الخطرة والحال والملكة والاستقامة، وهذه الاستقامة هي التّمكن في المقام الشّامخ بقدم راسخ والخلوص من التّلوين بالكلية والتّخلّق بالأخلاق الإلهية . (سبزوارى ١٤٤)

وقال النّبىّ (ص) ١١/٥٠

وإنّما خصّص المشيب بسورة الهود مع أنّ مفهوم الآية المباركة وارد في سورة الشّورى أيضاً، قيل لكونها في سورة الهود متعقّبة بقوله تعالى : «وَمَنْ تَابَ مَعَكَ»

و معلوم أن تقويم الناس كان أشقّ عليه - صلى الله عليه وآله - من إقامة نفسه (ص)
على حالة التمكن كما لا يخفى^۱ على من ابتلى بمباشرة الجاهلين ، ولذلك أسند المشيب إلى
تلك الآية لا إلى ما فى الشورى . (آملی ۵۸/۲)

ثم هذه التخميرات وإن وقعت فيما لا يزال بالقياس إلينا ۱۲/۵۰

و باعتبار أن الأمر التدريجى لإيجاده تدريجى فإيجاد الكمّ الغير القارّ والطبيعة
السيّالة بذاتها لإيجادات وإحداثه إحداثات كما أن حدوثه حدوثات وأيضاً إعدامه
إعدامات . (سبزوارى ۱۴۴)

عن مبدء المبادئ ۱۳/۵۰

و بملاحظة الوجود المجعول بالذات فى العالم وأن الوجود المجعول أيضاً ليس
بجوهر ولا عرض وليس بمتغير بالذات ، وأنه أفاض الحق الوجود دفعة واحدة سرمدية
كما قال تعالى : «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» على مهية الإنسان الكبير الذى كلّ السيّالات
من الطبيعة وتجدها ومقداره كجزء يسير منه .

آفتاب وجود کرد اشراق نورا و سر بسر گرفت آفاق

وهذا بوجه كما أن الحسّ والخيال لا يمكنهما أن ينالا النار العقلية ولا كلّ النيران
وإذ التفتنا إلى هذه النار احتجبا عن تلك بخلاف العقل بالفعل فإنه ينال النار الكلّية
العقلية وكلّ النيران المشمولة لها دفعة واحدة دهرية وحكمها كذلك . (سبزوارى ۱۴۴)

فقد فرغوا عن التخمير والتعجيب بوجه ۱۳/۵۰

وهو الوجه الذى لكلّ شيء إليه سبحانه . (آملی ۵۸/۲)

بل كلّ آن هو فى شأن ۱۴/۵۰

فإنه سبحانه عالٍ فى دُنُوّه دان فى علُوّه واسعٌ بِرَحْمَتِهِ كلّ شيء لا يخلو من
ذاته شيء من الذوات ولا من فعله فعلم من الأفعال ولا من شأنه شأن من الشؤون ولا
من ارادته ومشيتته شيء من الإرادات والمشيات . (هيدجى ۲۷۷/)

وكلّ يوم بل كلّ آن هو فى شأن بوجه ۱۴/۵۰

إشارة إلى أنه سبحانه عال في دنوه وان في علوه واسع برحمته يشمل كل شيء لا يخلو عن ذاته شيء من الذوات فهو حينئذ في كل آن في شأن . (آملی ٥٨/٢)

في الرد على المفوضة ١٥/٥٠

كالمعتزلة ومن يحدو حدوهم ، حيث ذهبوا إلى أن الله أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم . وذهب الأشاعرة في قباهم إلى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الأمور القائمة بذواتها أم من الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحرركاتها وأطاعاتها ومعاصيها . (هيدجي ٢٧٧)

من الأمر بين الأمرين ١٨/٥٠

إشارة إلى قول الصادق عليه السلام عند ما سئل عن الجبر والتفويض : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين » والذي يستفاد من كلام الإمام الهمام أبي الحسن علي بن محمد العسكري عليه السلام في بيان ذلك على ما نقله الطبرسي في احتجاجه أن الجبر باطل لاستلزامه الكفر لأن من زعم أن الله عز وجل أجبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها فقد ظلم الله (أي نسب الظلم إليه تعالى) وكذب كتابه حيث قال : « وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا » ، ومن كذب كتابه لزم الكفر بإجماع الأمة .

وأيضاً لو كان العبد مجبوراً على المعاصي وعاقبه الله على ذلك فإنه كان ظالماً متعدياً مبطلاً لما وصف من عداه وحكمته وإن لم يعاقبه كذب نفسه حيث أوعده إن خالف إرادته ولم يأت بها أن يعاقبه ، والكذب والظلم ينفيان العدل والحكمة تعالى عما يقول المجبرة .

وأما التفويض الذي أبطله الصادق عليه السلام لاستلزامه الوهن والعجز لله تعالى لأنه لو فوض إلى العباد اختيار أمره ونهيه وأهملهم لكان لازماً له رضا ما اختاره ولم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب ، وذلك إما أن يكون العباد تظاهروا عليه فألزموه قبول اختيارهم بآرائهم كره ذلك أم أحب فقد لزم الوهن ، أو يكون ، جلي وتقدس عجز من

تعبدهم بالأمر والنهى عن إرادته ففوّض أمره ونهيه إليهم فقد ثبت عجزه ووجب عليه قبول كل ما عملوه من خير أو شرّ وبطل أمره ونهيه تعالى الله عن ذلك .

أمّا الامر بين الامرين فهو أن الله خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة ما تعبدهم به من الأمر والنهى وقبل منهم اتباع أمره ورضى بذلك لهم ونهاهم عن معصيته وذمّ من عصاه وعاقبه عليها ، ولله الخيرة فى الأمر والنهى يختار ما يريد وينهى عما يكره ويثيب ويعاقب بالاستطاعة التى ملكها عباده لاتباع أمره واجتناب معاصيه فهو العدل الحكيم ، فهذا هو القول بين القولين وليس يجبر ولا تفويض . (هيدجى ٢٧٨)

وإن كان بواسطة فى الوجود وساطة فى العروض ٢٠/٥٠

قد مرّ مراراً أنّ الوساطة فى العروض هى ما كان العرض للواسطة حقيقة فيسند إلى ذىها إسناداً مجازياً وهى على ثلاثة أقسام : جلّى وخفى وأخفى .
فالجلّى منها ما كانت الوساطة وظيفتها ممتازين فى الوجود وفى الإشارة الحسية ، وذلك كالسفينه وجالسها .

والخفى ما كانا غير ممتازين فى الإشارة وإن امتازا فى الوجود وذلك كالبياض والجسم مثلاً .

والأخفى ما كانا غير ممتازين فى الوجود وفى الإشارة معاً ، وذلك كالجنس والفصل والمهيّة والوجود ، وفى هذا القسم يكون العرض ثابتاً لذى الوساطة بحكم العقل ، وأمّا النقي عنه بحكم النظر الدقيق البرهانى بل بإعانة من الذوق الوجدانى العرفانى وإلا فالتحقّق لذى الوساطة حقيقى ، فالمهيّة موجودة عقلاً وإن كان الوجود مسلوباً عنها ذوقاً وكشفاً . والكلّى الطّبيعى الذى هو المهيّة نفسها موجود واقعاً . (آملى ٥٩/٢)

وإنّ الوحدة فى عين الكثرة ٢٠/٥٠

أى الوحدة فى الوجود والكثرة فى شيئية المهيّة كما قيل : « يتكثّر الوجود بتكثّر الموضوعات » أو الكثرة باعتبار المراتب المتفاوتة فى الوجود بالتامية والأتمية والوحدة باعتبار السّنخية وانتهائهما كنوع واحد لأنواع متباينة ، وإنّ ما به الامتياز عين ما به

الاتفاق . وبعبارة أخرى الكثرة في المظهر لا في الذات الظاهرة . (سبزواري ١٤٤)

وإن الوحدة في عين الكثرة ٢٠/٥٠

وذلك لأن اتحاد الوجود والمهيّة خارجا موجب لسريان حكم كلّ منهما إلى الآخر فيعرض الوحدة على المهيّة من ناحية الوجود ويثير غبار الكثرة على الوجود من ناحية المهيّة .

از صفای می و لطافت جام درهم آمیختند جام و مدام

(آملی ٥٩/٢)

إلى الفاعل بالوجوب ٢١/٥٠

والفاعليّة أن يفيض الأثر بحيث لا ينقص من المبدء شيء وإذا عاد إليه لا يزيد على كماله شيء . (سبزواري ١٤٥)

وهو في عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم إن معرفة النفس وقواها أشدّ معين على الفهم لهذا المطلب ، فعليك أن تتأمل فيها وفي أفعال الصّادرة عن قواها ، فإنّ فعل الحواسّ والقوى الحيوانيّة والطبيعيّة كلّها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنّها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة دون المجاز » وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، « ومن عرف نفسه فقد عرف ربه » .

(هيدجي ٢٧٩)

وهو في عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم ان في أفعال العباد أربع مذاهب :

الأول ، ما ذهب إليه المعتزلة وهو أنّه تعالى أوجد العباد وأقدرهم على الأفعال ، وفوّض إليهم الاختيار فهم مستقلّون في الإيجاد على وفق مشيئتهم ، وقدرتّبوا على ذلك صحّة أمور كفائدة التكليف بالأمر والنهي ، وفائدة الوعد والوعيد واستحقاق الثواب والعقاب ، وتنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح والشّرور من أنواع الكفر والمعاصي ، وهذا المذهب . إن كان يصحّح الأمور المترتبة عليه لكنّه مستلزم لما هو أقبح منها وهو إثبات

الشركاء له تعالى، مع أن الوجود على الإطلاق مجعول له تعالى ولا مؤثر في الوجود سواه، بل قال صدر المتألهين - قدس سره - إن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عنده تعالى، وأيضاً هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما أراده تعالى في ملكه ووقوع ما أكرهه مع أن ذلك نقصان في سلطنته تعالى عن ذلك.

المذهب الثاني، ما ذهب إليه الأشاعرة وهو أن كل ما يدخل في الوجود من الأمور القائمة بالذات أو الصفات التابعة لها من أفعال العباد وإراداتهم وأشواقهم وحركاتهم وطاعتهم ومعاصيهم وجميع ما يصدر عنهم إنما هو بإرادة الله سبحانه من غير واسطة، وإن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن، ولا مجال للعقل في التحسين والتقبيح بالنسبة إليه بل يحسن صدور الكل عنه ف «لَا يُسْتَعْلَمُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» والأسباب المشاهدة كالنار والماء للتسخين والتبريد والسراج للإضاءة والأكل للشبع ليست بأسباب حقيقية، وإنما جرت عادة الله سبحانه بإيجاد المسببات عند وجود هذه الأمور التي توهم أنها أسباب وإلا فليس للأشياء إلا سبب واحد وهو الحق تعالى وجميع الأشياء صادرة عند ابتداء، ورتبوا على مذهبهم هذا تعظيم الله سبحانه في قدرته وتقديسه عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث تحتاج في تأثيره في شيء إلى وساطة شيء آخر وسخافة هذا المذهب ومخالفته لقواعد الشرع والعقل لا يحتاج إلى البيان.

المذهب الثالث، ما ذهب إليه جماعة من الحكماء وكثير من أصحابنا الإمامية كالمحقق الطوسي - قدس سره - على ما نقل عنه في شرح رسالة مسألة العلم وهو أن الفعل يصدر عن الله تعالى والعبد معاً وهما معاً فاعلان لفعله ولكن لا عرضاً بل الله تعالى فاعل بعيد والعبد فاعل قريب، فالله سبحانه يوجد القدرة والإرادة في العبد، ثم هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.

المذهب الرابع، مذهب قيل إنّه مذهب أهل الله والراسخون في العلم وهو أن

الفعل مستند إلى الله سبحانه بعين استناده إلى العبد ، فهو تعالى فاعل قريب في بعده بعيد في قربه ، وذلك كاستناد وجود العبد إليه تعالى بعين استناده إلى العبد ، وقالوا بأنه كما ان وجود العبد بعينه أمر متحقق منصوب إلى العبد بالحقيقة لا المجاز مع أنه شأن من شؤون الحق كذلك فعله ومبادئ فعله كلها منسوبة إليه حقيقة مع أنها شأن من شؤونه تعالى ، ونظير ذلك استناد الأفعال الصادرة عن الحواس إلى النفس حقيقة مع أنها مستندة إلى الحواس أيضاً بالحقيقة لا بالمجاز ، وهذا هو الذي اختاره المصنف - قدس سره - في الكتاب تبعاً لصدر المتألهين - قدس سره - في الأسفار . (آملی ٦١/٢)

متفرع على الوجود ٢٣/٥٠

وعلمت أن الإضافة إلى القابل أيضاً شيء والموجود بوجود منشاء الانتزاع أيضاً موجود وأن كانت الإضافة إلى الفاعل أكد ، والعزة لله وإضافته إشراقية .

(سبزواری ١٤٥)

الإيجاد متفرع على الوجود ٢٣/٥٠

ولا وجود حقيقي للممكنات في ذواتها . (هيدجي ٢٧٩)

وخلاصة الأمر بين الأمرين ١/٥١

حاصله على ما أفاد في بعض تعليقاته : «إن التأثير والإيجاد تابعان للوجود ، إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد الوجود مطلقاً في الاسباب والمسببات له إضافة إلى الحق تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيات كما قال العرفاء الشانخون : «التوحيد إسقاط الإضافات» فهذا النظر آثار الوجود أثر وجود الحق تعالى ، ولا مؤثر في الوجود إلا الله ، وله إضافة إلى الماهيات أيضاً ، لأن الماهيات موجودة والكلبيات الطبيعية متحققة وإن كان الوجود واسطة في العروض لها وبهذا النظر لها آثار كما أن لها وجودات ، فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبية إلى الله تعالى حكم بالتسخير أي يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال و توحيد الذات والصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده ، وإذا نظر إلى إضافة إمكانية حكم بالاختيار ، والعارف ذو العيدين لا يهمل شيئاً من الجانبين» انتهى .

قال المحقق الطوسي إنه لا شكّ أنّ عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فاللّذی ينظر إلى السبب الأوّل ويعلم أنّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته واللّذی ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدوره ومراده. والحقّ ما قاله بعضهم: «لجبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين». (هیدجی ۲۷۹)

مادام ذات موضوعه متحقّقة ۴/۵۱

وأما في الطامّة الكبرى والتّجلی الاعظم ف«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». (سبزواری ۱۴۵)

مع أنّ المهيّئة ينبغي أن تكون جنّة ۵/۵۱

إذ الوجود خير والمهيّات موضوعات النّقايص، فمن يرى الشرّ ويثبت مهيّته ووجوده وينسب الشرّ إلى الله لم يعدل ولم يضع الشّيء موضعه. فمن ينفي الفعل عن نفسه فلينف وجود نفسه وليفن مهيّته ليكون السّلب بانتفاء الموضوع، ومقدوحية طريقة الأشعريّ عندنا من هذه الجهة حيث أنّه يثبت الذّوات وينفي عنها الأفعال فيوحّد توحيد الأفعال وليس لا أقلّ بيد عقله توحيد الذّات فكأنّه يؤمن ببعض ويكفر ببعض. (سبزواری ۱۴۵)

وإلا فكما أنّ الوجود له كذلك الإيجاد له ۶/۵۱

أى وان لم ينف في وجود ذاته بل أثبت لنفسه الوجود فلا ينف إيجاده لأفعاله أيضاً إذ الإيجاد يتفرّع على الوجود.

وحاصل الفرق بين مذهبه ومذهب الأشعريّ أنّه ينفي الإيجاد عن الممكن لكن في ظرف نفي الوجود عنه فيكون نفي الإيجاد عنه على نحو السّلب الموضوعي إذ لا يمكن حينئذ بهذا النّظر حتّى يكون له فعل، وبهذا المعنى يشير المولوى في قوله:

ذكر جبّارى براى زارى است

این نه جبر است بلکه این جبّاریست

ومعنى «الجبّار» هو ظهوره باسمه الجبّار المعبر عنه بالطامّة الكبرى والتّجلی الاعظم

المستازم لهلاك كل شىء بحيث لا يبقى إلا وجه ربك ذوالجلال والأكرام . والجبرى ينفى الإيجاد عن الممكن فى ظرف إثبات الوجود له فهو وإن وحده توحيد الأفعال لكنه غفل عن توحيد الذات ، فكأنه يؤمن ببعض وهو توحيد الأفعال ولكنه يكفر ببعض وهو توحيد الذات . (آمل ٦١/٢)

وبعض ما يتبعها ٨/٥١

لم نصرح بالسمع والبصر ليشمل الإدراكات الأخرى والمناطق واحد ، فإنه إذا كان علمه تعالى حضورياً فكما أن من الحاضرات وجود المفارقات مثلاً فنحنها وجود المسموعات ووجود المبصرات وكذا وجودات المشمومات والمدنقات والملموسات والمتخيلات والموهومات إلا أن التوقيف الشرعى لم يرخص إطلاق الشأم والذائق وغيرهما عليه دفعا لتوهم التجسم ونحوه وأطلق عليه المدرك بدلها ، والمدرك إذا عده المليون من صفات الله تعالى فى مقابل العالم أرادوا به أنه مدرك للجزئيات المذكورة فهو عالم بالكليات ومدرك للجزئيات لا يعزب عن علمه شىء فى الأرض والسموات وما يحضر لمشاعرنا وقوانا يحضر بذاته لذاته المتعالية العلية عن العالمين . (سبزواری ١٤٥)

فإن الحى هو الدراك الفعال ١٠/٥١

لابد أولاً من بيان معنى الحياة ثم إقامة الدليل على أنه حى فنقول : الحياة فىنا أى فى الحيوانات عبارة عن كيفية نفسانية وهى على ما فى التجريد صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالاً نوعياً فلا بد من البنية وتفتقر إلى الروح الحيوانى فىكون الحياة عنده مشروطة باعتدال المزاج والبنية والروح خالف الأشاعرة فى اشتراطها بهذه الثلاثة وقالوا بعدم اشتراطها بشىء من ذلك أصلاً . هذا معنى الحياة فىنا ، وأما فى الواجب فالمتكلمون قالوا إنها صفة توجب العلم والقدرة ، ولعل هذا التفسير ممن يرى زيادة صفاته عليه تعالى كالأشاعرة ، وعن الحكماء وأبو الحسين البصرى من المعتزلة أن معنى حياته تعالى كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر . (آمل ٦٢/٢)

إذ علمه الأشياء ١٠/٥١

هذا شروع فى بيان بعض ما يتبع الحياة الذى عنون هذا الغرر لذكره و مراده من هذا البعض هو السّمع والبصر. قال فى الحاشية: و«لم نصرّح بالسمع والبصر ليشمل الإدراكات الأخر لا تتحداد المناط .

وحاصل الكلام فى هذا المقام انه بعد ماورد فى الشريعة الحقّة و ثبت بالضرورة من الدين أنّه تعالى سميع بصير ، لا يحتاج فى إثبات كونه سميعاً و بصيراً إلى اقامة الدليل لما قاله المصنّف - قدّس سرّه - فى حاشيته على الأسفار من أنّ ضرورىّ الدين كضرورىّ العقل إلاّ انه بعدُ يحتاج إلى ذكر نكتتين : أوليهما فى معنى كونه سميعاً و بصيراً ، وثانيهما فى اختصاص إطلاق السّميع والبصير عليه دون ما يشتمل على الإدراكات الأخر كالشّام والذّائق والتّلامس أو المتخيّل والمتوهّم ونحوها . أمّا الاولى أعنى معنى المراد من السّميع والبصير فهو ما ذكره المصنّف - قدّس سرّه - من أنّ السّميع بمعنى العالم بالمسموعات والبصير بمعنى العالم بالمبصرات ، فهما بمعنى العلم المخصوص وهل هو عالم بالمسموعات والمبصرات وسائر المدركات الجزئية التى معلومة لغيره بالآلات ، غاية الأمر انها معلومة له تعالى لا بالآلة الحقّ هو ذلك كما عليه الإشرافيّون من أنّ علمه تعالى إشرافىّ ضرورىّ ونفس وجود الأشياء لديه بالإضافة الإشرافية علمه تعالى به «فلا يعزّبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ» فهو سميع أى عالم بكلّ مسموع ، بصير أى عالم بكلّ مبصر وكلّ معلوم حاضر عنده . (آملى ٦٦/٢)

بل قال شيخ الإشراف علمه تعالى ١٣/٥١

لأنّه لا يقول بالعلم التفصيلىّ الذّاتىّ بل علمه الذّاتىّ عنده إجمالى لاغيره ، وعلمه التفصيلىّ هو نفس حضور الأشياء عنده الذى هو ملك السّمع والبصر، فعلمه تعالى يرجع إلى بصره لا انّ بصره يرجع إلى علمه كما عليه الجمهور ، هذا تمام الكلام فى معنى كونه بصيراً . وأمّا وجه انحصار إطلاق هاتين الصّفتين عليه تعالى مع أنّه تعالى حاضر لديه جميع المدركات من المشمومات والمذوقات وغيرهما فلعدم إطلاق ما عداها عليه فى الشرع مع كون أسماء الله سبحانه توقيفية . ولعلّ الوجه فى عدم إطلاقه عليه فى الشرع هو دفع

توهم التجسّم ونحوه في إطلاق ما عداهما دونهما و ذلك لبساطة تلك الحاستين في الحواس الخمس الظاهرة ولذلك يحتاج الإدراك في غير السّمع والبصر إلى مباشرة المدرك مع المدرك كما في الذّاقة والشّامة والّلامسة دون الباصرة والسّامعة، فللباصرة والسّامعة تجرّد أرفع من البواقى، ومن ثمّ أطلق السّميع والبصير عليه تعالى دون البواقى وطوى عن ذكر البواقى في حقّ الإنسان وخصّصه بالسّميع والبصير في قوله تعالى : « إِنَّا جَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا » . (آملی ٦٧/٢)

علمه تعالى يرجع إلى بصره ١٤/٥١

لأنّ الإبصار عنده علم حضوري وإشراق للنفس وبمجرّد الاضافة الإشراقية لها على المبصر كما أشار إليه في مبحث النفس عند بحثه عن الإبصار بقوله :

«وبانتساب النفس والإشراق منها لخارج لدى الإشراق

وعلمه تعالى بالأشياء الصّادرة عنه تعالى هو كونها ظاهرة و مشاهدة له لإشراقه عليها، فعلمه أى شهوده الإشراق المتعلّق بالموجودات بصره» . (هيدجی ٢٨٠)

لا ان بصره يرجع إلى علمه ١٤/٥١

كما في غير هذه الطّريقة كطريقة المشآء لأنّ الواجب مستغن بعلمه بالأشياء عن الصّورة وله الإشراق والتسلّط المطلق لا يحجبه شيء عن شيء . قال صدر المتألّهين في تعليقاته على حكمة الاشراق :

«لما كان علمه سبحانه تعالى بالأشياء عبارة عن إضافة نوريّة حضوريّة فكان علمه تعالى عنده راجعاً إلى 'بصره وعند غيره ممّن كان يرى أنّ علمه بالأشياء عبارة عن صورة حاصلّة منها في ذاته كما عند المشائين وأتباعهم كالشّيخين أبي نصر وأبي علي وكثير من تلاميذه كان عندهم بصره تعالى راجعاً إلى علمه تعالى، لأنّ كلّ صورة حصلت في الذّهن وإن تخصّصت بألف تخصّيص فهي كليّة مثاليّة فلا يكون المعلوم بها تخصّيصاً مبصراً وهذه الطّريقة أجود، فعلمه تعالى بكلّ شيء إضافة القيوميّة إليه وإضافته إليه إبصاره فيكون قدرته وعلمه وبصره شياء واحداً . (هيدجی ٢٨٠)

فى تكلّمه ١٥/٥١

أَقُولُ قد ورد فى الشّرْع نسبة الكلام إليه تعالى وأنه متكلّم ، إنّما الكلام فى تفسيره ، والمصنّف لا يقصر الكلام فيما يتلفّظ به الإنسان كما فى اللّغة بل كلّ ما يعرب عمّا فى الكمون فهو كلام عنده ، قال بعض العارفين :

«أولّ كلام شقّ أسمع الممكنات كلمة «كن» وهى كلمه وجوديّة فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كلّهُ كلمات قائمة بالنّفس الرّحمانى وهو الفيض الوجودى المنبعث عن منبع الإضافة والرّحمة فى اصطلاحهم ، وقالوا إنّ العوالم كلّها وجزئياتها كلّها كتب إلهيّة والإنسان الكامل جامع لهذه الكتب كلّها لانه نسخة العالم الكبير كما قال على عليه السّلام .

أترجم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
فانت الكتاب المبين الذى بأحرفه يظهر المضمّر

انتهى كلامه (ص) . (هيدجى ٢٨١)

والعقل والنّفس ١٩/٥١

المراد بهذه المقاطع مهيّاتها وبالكلمات وجوداتها وكلّها ترجع إلى كلمة واحدة هى كلمة «كن» الوجودى العينى كما قال تعالى : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ » وسيأتى أنّ كلامه سبحانه فعله . (سبزوارى ١٤٦)

وهى العقل والنّفس ١٩/٥١

المراد بهذه المقاطع كما يقول فى الحاشية ماهيّاتها ، والمراد بالكلمات وجوداتها إلا أنّ بين تقاطع النّفس الإنسانى على مقاطعها الثمانية والعشرين التى يكون النّفس الواحد الإنسانى فى كلّ واحد منها بصورة حرف من الهمزة والهاء والحاء إلى آخر حروف الثمانية والعشرين وبين تقاطع كلمة الوجوديّة على مقاطعها الثمانية والعشرين من العقل والنّفس إلى آخرها فرقاً ، وهوانّ المقاطع فى نفس الإنسان ثابتة مستمرة مترتبة قبل عبور النّفس عليها موجودة بوجودها وإنّما النّفس يمرّ عليها وتصير المقاطع أينا له ، وهذا بخلاف المقاطع

الوجودیّة حیث أنّ تلك المقاطع تحدث بنفس تنزّل الوجود وظهوره عن مكنن غیب الغیوب، ففی كلّ مرتبة تحصل مهیة من الماهیّات بنفس تنزّله، وهذا معنی ما یقال إنّ الإضافة إشراقیة كما لا یخفی . (آملی ۶۸/۲)

والأفلاك التسعة ۱۹/۵۱

وقد قبل فی هذه المنازل رباعیّ هكذا :

اول ز مكونات عقل و جان است واندري او نه فلكك گردان است
زين جمله چوبگذري چهاراركان است پس معدن پس نبات و پس حيوان است
(آملی ۶۸/۲)

اللفظ موضوعا ۲۰/۵۱

بیانات و عیانات مقربّات الكون الوجودات کلمات . (سبزوارى ۱۴۶)

اللفظ موضوعا ۲۰/۵۱

اعلم انّ غرض المصنّف فی المقام انّه لیس الكلام منحصرّاً بما یعرب عن ضمیر الإنسان بل کلتما یعرب عمّا فی الكون فهو كلام لفظا كان أو غیره، كان إعرابه عن المكنون بحسب الوضع أو بالذات، لكن یرید أن یجعل لذلك بیانات و مقربّات و عنایات و من ذلك إعراب اللفظ الموضوع عن مكنون الإنسان فلذلك ذكر اللفظ الموضوع .
(آملی ۶۹/۲)

المعروف بالكلام ۲۱/۵۱

لما كان الإنسان مفطوراً على صورة الرحمن أراد أن یبین کیفیة صدور الكلام عنه لیكون هذا ذریعة إلى معرفة كلام الله و مرقاة لها . (هیدجی ۲۸۱)

فهو ۲۱/۵۱

وجود قارّ معه وجود قارّ روحانیّ، وهذه المعیة تحصل بالعادة و بالتکرار و عدم قرار الصوّت حسنه إذ یؤدّی المعنی ولا یبقى إذ ربما یكون الاطلاع أيضاً غیر مقصود .
(سبزوارى ۱۴۶)

بجعلنا شهود ١/٥٢

أى إنّما حضوره فى الذّهن بجعلنا ووضعنا . (هيدجى ٢٨١)

بجعلنا ومواضعنا شهود ١/٥٢

اختلفوا فى دلالة الألفاظ على معانيها هل هى بالذّات أو بالوضع . فقال الصّيمرى بالأوّل وأجمعوا على تخطّئته وأوّله السّكّاكى بما هو مذكور فى المطوّل . فالجمهور على أنّه بالوضع وأنّه ليس بالذّات مناسبة بين لفظ وبين معنى أصلاً وإنّما هى تحدث من الوضع ، وهو كما قالوا عبارة عن جعل اللفظ للمعنى بحيث إذا أحسّ أو أطلق فهم منه ذاك المعنى عند العالم بالوضع . والحقّ أنّه ليس بالذّات محضاً ولا بالوضع كذلك وإنّما هو بالذّات والوضع معاً ، والوضع يصدر من الواضع لمناسبة ارتكازيّة بين اللفظ والمعنى فطريّة تدركها الفطرة الغريزيّة وإن لم يشعر بها ، ولذلك يختار فيما بين الأسماء أسماء مخصوصاً ويوضع لمعنى من المعنى وإن لم يلتفت إلى تلك المناسبة تفصيلاً . إذا علمت ذلك . فقول المصنّف - قدس سرّه - « للوجود الثّانى بجعلنا ومواضعنا شهود » إشارة إلى قول الجمهور . (آملى ٦٩/٢)

كما فى الكلمات الوجوديّة على المدلولات الإلهية ١/٥٢

أى فى دلالة كلّ وجود على صفة من صفاته واسم من أسمائه لكونه مظهرها لها على ما قيل :

عارفان مرآت آزادى حق

پادشاهان مظهر شاهى حق

فانّ تلك الدّلالة ذاتيّ لا بحسب الوضع ، ودلالة الوجودات الذّهنيّة على الوجودات العينيّة أيضاً كذلك حيث أنّ الوجود الذّهنىّ مرآت وظهور لما فى العين وتكون دلالاته هذه بالذّات . (آملى ٦٩/٢)

تأدية المتكلم إياه ذا أسرو أسهل ٣/٥٢

إعلم انّ المعانى والمفاهيم من سنخ عالم العقل لأنّها موجودة فى العقل المجرد فتكون بسيطة فى غاية البساطة على أبسط ما يمكن أن تكون ، فأوّل محلّ لتلك المعانى هو العقل

البسيط وهو بمنزلة العلم الأعلى في الإنسان الكبير، ثمّ العقل النفساني وهو بمنزلة اللوح والصور الكلية الموجودة فيهما بمنزلة القضاء، ثمّ يتنزّل عنه إلى عالم الخيال الجزئيّ والصور الجزئية فيها بمنزلة القدر العلميّ، ثمّ يتنزّل إلى عالم موادّ الألفاظ فيصير موجوداً في عالم الشهادة والحسّ، وإذا تلفظ به يصير قدراً عيناً وكيفاً مسموعاً، وإلى هنا يتمّ تنزّله. فانظر كيف صدر عن مكمن بسيط وهو العقل البسيط وتنزّل إلى عالم ماديّ وهو الكيف المحسوس، ثمّ يترقّى من عالم سفله ويتصاعد في التّعالى درجة بعد درجة، فأول منازلها في التّصاعد هو وجوده الصّوريّ المثاليّ في سامعة المخاطب حيث أنّه وجود نوريّ مثاليّ من نفسه في عالم حسّه، ثمّ يترقّى إلى عالم خياله ويتصعّد إلى عقله النفساني وينتهي إلى عقله البسيط، فيتمّ السّير صعوداً ونزولاً وكان بدؤه من العقل البسيط وصار ختمه إليه أيضاً وصحّ: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ». (آمل ٧٠/٢)

أيسر ٣/٥٢

لتأديته بتأدية النفس الضّروريّ في الحياة بخلاف ما إذا جعلت الحركات أمارات أو الإشارات ففيها كلفة وانتهما لاتنالان الغايب والمعاني المجردة غالباً. (سبزواري ١٣٦)

من خصوصيّات ذلك الغير ٧/٥٢

كخصوصيّات حركات في موضوعات منفصلة أو متّصلة كالجوارح بالمواضعة وجرى العادة والتكرّر كما في الصّوت، فحينئذ كما قلنا صارت هذه الخصوصيّات كلمات وخصوصيّات الصّوت ملغاة فكون الكلام صوتاً غير شرط، الأثرى انّ ناطقيّة النفس الناطقة ليست بحرف وصوت وهي النطق الحقيقيّ والكلام القلبيّ وكلماتها الوجودات المحيطة الثابتة الواحدة بالوحدة الجمعيّة والصّور المرتسمة في ذات الحقّ عند المشائين كلماته وأوامره بوجود ذوات الصّور، وأين هي من الأصوات الغير القارّة؟

(سبزواري ١٤٦)

ولا يزداد على اللفظ إلّا ما هو مؤكّد ١٣/٥٢

وهو كون دلالتها ذاتيّة لا عرضيّة بالوضع الإلهي لا بوضع مخلوق مثله.

(آمل ٧/٢)

إلا ما هو مؤكد ١٣/٥٢

وهو كون دلالتها ذاتية دائمة بالوضع الإلهي قوله والموجودات .

على مدلولات إلهية ١٥/٥٢

هى أسماؤه وصفاته الذاتية . (سبزوارى ١٤٦)

على مدلولات إلهية ١٥/٥٢

المراد بالمدلولات الإلهية هى أسماؤه وصفاته ، والفرق بين الاسم والصفة على ما حققه صدر المتألهين فى الشواهد الربوبية ان الاسم كالمعنى المشتق بناء على حقيقة السيد الشريف من أن الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار ، وأنه اذا اعتبر بشرط لا من حيث كونه فى نفسه يكون عرضا غير محمول ، وإذا اعتبر لا بشرط ومن حيث كونه فى موضوعه يكون عرضيا محمولا ، والصفة كالمعنى المشتق عند بعض من كونه الذات مع النسبة إلى المبدء بحيث تكون النسبة داخلة والمبدء خارجا ، فالعالم من حيث أنه اسم هو نفس معنى العلم من حيث أنه متحد مع الذات لا يرى بينهما التفاوت فى الوجود وإنما هما المتفاوتان فى المفهوم ومن حيث أنه صفة هو نفس الذات مع النسبة إلى المبدء ، فالاسم كأنه بسيط محض ولكن الصفة مركب من الذات والنسبة ، وعلى كل تقدير يصح حمل العالم على الذات سواء أخذ معنى اسمياً أى كالمشتق على تحقيق المحقق الشريف أو أخذ معنى صفتياً أى كالمشتق على ما ذهب إليه البعض . ويمكن أن يكون الفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المشتق على ما ذهب إليه الجمهور من كونه مركباً من الذات والعرض والنسبة بينهما ، فالعالم حينئذ هو ذات ثبت له العلم وبين المشتق على مذهب المحقق الشريف ، فالاسم بسيط كالمشتق عند الشريف والصفة مركب كالمشتق عند الجمهور هذا . وقد حققنا القول فى المشتق وأبدينا مذهب الشريف وأبطلنا القول بتركيبه من الذات والصفة والنسبة ثلاثة أو من الذات والنسبة مع خروج الصفة فى الاصول بما لا مزيد عليه .

(آلى ٧٢/٢)

كما قيل جمالك ١٥/٥٢

جماله صفاته وسريانه باعتبار ما بيننا سابقا ان كل ما سرى الوجود فيه سرى توابعه

فيه بل هوهي ، لكن إذا تنزل الوجود بحيث كان كلا وجود تنزل العلم والحياة والإرادة والعشق ونحوها بحيث تكاد أن يلتحق بالعدم ، وفي الأرواح المضافة والمرسلة هذا الحكم ظاهر على ما أظهرت سابقا عينية الكمالات لوجودها كعلم النفس بذاتها وعشقها بذاتها وبقواها وقدرتها عليها بوجدان النحوالأعلى منها في ذاتها وحياتها الحقيقية ونوريتها وغير ذلك ، والآن نحن بصدد ان هذه الأسماء والصفات لها دلالات ذاتية على أسمائه و صفاته تعالى ' دلالة الوجودات المضافة إليها على وجوده تعالى ' وإذا كانت سراية جماله كذلك فهو ظاهر حاضر لم يغيب قط ، وعميت عين لا تراه ، وليس له ساتر إلا جلاله وجلاله صفاته السلبية التنزيهية مثل انه ليس بعقل ولا نفس كليتين فضلا عن غيرهما ، ومثل ما هو المشهور بين الملتيين انه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مرئي وغير ذلك ، وهذه تجليل وتمجيد لجناحه الأقدس فليس ساتر ذاته وصفاته إلا صفاته .

ولما أوهم هذا البيت المشهور بينهم مع شموخه ستر ولا ستر وجودي إنما الستر قصور بصائرنا عن إدراك نوره القاهر وجماله الباهر والقصور عدمي وسلوبه ليست إلا سلب السلب ورفع النقايس والحدود ، مثل أنك إذا قلت ليس بجوهر لم تسلب إلا الإمكان الذي هو سلب الضرورتين أو المهيّة التي قالوا : « ان الجوهر مهيّة إذا وجدت ... » ، والحد الذي له وجود الجوهر الجنسي والتنوع وكل هذه سلوب ونقايس ، لا أنك تسلبه وجود الجوهر ولا وجودا آخر بما هو وجود إذ هو وجود صرف جامع لسنخه ، ولا أنك تسلب قيام الجوهر بذاته عنه تعالى ، كيف وهو القائم الدائم بل هو القيوم جلّ جلاله ، لأن وجوده غير قائم بالمهيّة قياما عقليا فكيف بالمتعلق كالنفس الناطقة المجردة أو بالمادة كالصورة الطبيعية أو بالموضوع كالعرض وقس عليه السلوب الأخرى .

أجبت في سالف الزمان عن هذه القافية بقولي :

وكيف جلال الله ستر جماله ولم يك سلب السلب قط بمحاصر

(سبزواری ۱۴۶)

كما قيل جمالك ١٥/٥٢

المراد بالجمال صفاته الثبوتية من العلم والقدرة والحياة ونحوها ، وشرانها فى كل الحقائق باعتبار شريان متبوعها الذى هو الوجود بل هى عين الوجود مصداقاً وانّ التّغاير بينها وبينه مفهومي ، وسلب تلك الصّفات عن بعض الحقائق كالعناصر وبعض ما يتركّب منها باعتبار ضعف وجوده ، إذ تنزّل الوجود إذا كان بحيث كان كلاً وجود تنزّل العلم والحياة والقدرة ونحوها يكون بحيث تكاد أن تلحق بالعدم ، وبالجملة شريان الوجود فى كلّ شىء عين شريان توابعه مفهوماً إذا التّابعيّة والمتبوعيّة بحسب المفهوم وأمّا بحسب المصداق فليس إلّا الاتّحاد .

والمراد بجلاله تعالى هو صفاته السّلبية مثل أنّه ليس بعقل ولا نفس ولا جوهر ولا عرض ونحوها . (آملى ٧٢/٢)

المراد بها الوجودات ١٧/٥٢

ويمكن أن يراد جزئيات مفاهيم الأسماء الحسنى^١ من حيث التّحقّق فيها فإنّ من الأسماء ما هو كالجنس كالخالقيّة للفعل المطلق ، ومنها ما هو كالنّوع كالخالقيّة للإنسان ، ومنها ما هو كالجزئىّ الحقيقىّ كالخالقيّة لزيد وقس عليه . (سبزوارى ١٤٨)

إذ عرض الدّلالة العرضيّة ٢٠/٥٢

كلمة «إذ» توقيتيّة والكلام تأكيد وتثبيت لكون الوجودات كلمات تكوينيّة إذ وضعها لمعان إلهيّة بفطرة إلهيّة ودلائلها دائمة ذاتيّة بخلاف الدّلالة العرضيّة والطّارئة العرضيّة فإنّ العارض يزول ولانسبة للمتناهى إلى غير المتناهى . (سبزوارى ١٤٨)

إذ عرض الدّلالة العرضيّة ٢٠/٥٢

أى تكون دلالة اللفظ على المعنى عرّضيّة بفتح الرّاء مقابل الدّائميّة ويكون منشاء عروضها وضع صادر عن موجود مخلوق عرّضىّ بسكون الرّاء فى مقابل ما كان واضعه الله سبحانه وضعاً إلهيّاً يكون فوق كلّ مخلوق وفى طول كلّ موجود . (آملى ٧٣/٢)

فمنه ما قد كان عين الذات ٢/٥٣

وهذا بناء على كون بسيط الحقيقة كلّ الفعليات والكمالات فكلامه كلّ الكلمات وراسمها ومجمعها، وتكلمه الذاتى كونه بحيث ينشاء الكلمات، فمجده وكماله بكونه واجد النحو أعلاها وأتمّ تامّاتها . (سبزواری ١٤٨)

فمنه ما قد كان عين الذات ٢/٥٣

الكلام الدالّ هو الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر علت كلمته والمدلول هو ذاته تعالى، فالدال والمدلول فى دلالة على ذاته واحد «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» وكذا الوجود المنبسط على هياكل الممكنات الذى هو فيضه وسببه ورحمته الواسعة واتّحاد الدالّ والمدلول فى الوجود المنبسط مع أنّ المدلول غيره لأنّه فيضه وانه لكونه بسيط الحقيقة واجد لكلّ وجود وفعلية بنحو أعلى فكلامه كلّ الكلمات وراسمها كونه بحيث الكلمات شأنه . (آملی ٧٣/٢)

وهى الموجودات التامة ٥/٥٣

وهى الجواهر العقلية التى يقال إنّها حروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها وكونها مندكة الإنیة فى جنب وجود الحقّ حتّى يقال إنّها من ذاك الصّقع، ولأجل ذلك لا تكون مستقلة فى الموجودية كالحرف التى غير مستقلة بالمفهومية ولذلك سميت بالحروف . وأمّا كونها عاليات فلأنّها أوّل كلام شقّ أسماء الممكنات . (آملی ٧٣/٢)

والموجودات المستكفية ٦/٥٣

كالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية فى خروجها من النقص إلى الكمال بذواتها وبواطن ذواتها من علمها الذاتیة والتأييدات الإلهیة عن مكمل خارج كما احتاجت إليه العنصريّات ونفوسها الغير المؤيّدّة . (هیدجی ٢٨١)

والموجودات المستكفية بذواتها وبواطن ذواتها ٦/٥٣

قال المصنّف - قدّس سرّه - وفى أوّل الغرر الأوّل من الفريدة الثالثة الآتية هى

كالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية بذواتها وعللها الفاعليّة التي هي المراد من باطن ذواتها في خروجها من النقص إلى الكمال عن مكمل خارجي كما كانت العنصريّات ونفوسها الغير المؤيَّدة محتاجة إليه .

نگار من كه به مكتب نرفت وخط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد (آملی ۷۴/۲)

من العقول الكاملة ۷/۵۳

كما يقول عن قريب في الغرر الأوّل من الفريدة الثالثة في أفعاله تعالى ، والمراد بها ما صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوساً ومن الكلمات الغير التامة .

(آملی ۷۴/۲)

من العقول الكاملة في صعود ۷/۵۳

أى التي صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوساً من الكلمات الغير التامة . (هيدجى ۲۸۲)

كما في مأثورات أئمتنا ۷/۵۳

وفي كلمات القدماء أيضاً يطلق الكلمة على النفوس والعقول كما قال ارسطو : «إنّ في النّبات كلمة وفي الحيوان كلمة وفي الانسان كلمة جامعة» ونحو ذلك من كلماته .

(سبزوارى ۱۴۸)

والمراد به نبينا (ص) ۹/۵۳

وكما أوتى جوامع الكلم التّدوينيّ كذلك أوتى لوجوده التّدى هو رحمة للعالمين جوامع الكلم التّكوينيّ ، كيف لا .

بود نور پاك او بى هيچ ريب

آنكه اوّل شد پديد از جيب غيب

گشت عرش وكرسى و لوح و قلم

بعد از آن آن نور مطلق زد علم

يكك علم ذريت است و آدم است

يكك علم از نوز پاكش عالم است

ويطلق في عرف الفئة النّاجية وحزب الحقّ الحقيقة المحمديّة على العقل الكلّي

وعلى الرحمة الواسعة وذلك روحانيته وهذه مقام تماميته . (سبزواری ١٤٨)

وهي وجودات النفوس ١٠/٥٣

أمّا انتشار صحف النفوس فلكونها متعلّقة بأجسام فلكيّة وكونيّة مخفوفة بتباعد مكانيّ وتماذي زمانيّ وغسق هيولانيّ ولهذا تصوّراتها تعاقبيّة ، وأمّا انتشار وجودات عالم المثال والملوك فليشوبها بالأشكال والأشباح والمقادير ونحوها البرزخيّة والطبيعيّة وإنّ عالم المثال مجرداً عن المادّة بخلاف عالم الملوك ، ولذا يسمّى العرفاء هذا العالم بـ«عالم فرق الفرق» وعالم المثال بـ«عالم الفرق» ، (سبزواری ١٤٨)

وهي وجودات النفوس ١٠/٥٣

التي هي تقابل الجواهر العقليّة لاستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها وعدم اندكاك إنبياتها وإن قال الشيخ الاشرافيّ فيها أيضاً بالاندكاك حيث يقول : « النفس وما فوقها إنبيات بحته ووجودات محضة » بمعنى اندكاك جهة ماهيّاتها في جنب وجودها ووجه كونها «صحفاً» لأنّها بمنزلة الألواح وكونها «منشّرة» لمكان تعلّقها بالموادّ وكونها مخفوفة بتباعد مكانيّ وزمانيّ من ناحية موادّها (آملی ٧٤/٢)

ووجودات عالمي المثال والملوك ١٠/٥٣

المراد بعالم المثال هو الخيال المنفصل المعبر عنها بالمثال المعلقة التي هي صور عارية عن الموادّ ويسمّى بـ«عالم الفرق» ، المراد بعالم الملوك هو عالمنا السّفلى الذي يقال عليه عالم الشّهادة ويسمّى بـ«عالم فرق الفرق» . ووجه انتشارهما لشوبهما بالأشكال والمقادير والأشباح البرزخيّة والطبيعيّة . (آملی ٧٤/١)

مامس ١٢/٥٣

مأخوذ من الآية ، وإذا حمل الآية على هذا لا يحتاج أن يحمل النّفي على النّهي لئلا يلزم الكذب بمسّ الغير المتطهّر للتّدوين . (سبزواری ١٤٩)

مامسّ ذا ١٢/٥٣

هذا اقتباس من قوله تعالى : « لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ » يعني والله يعلم

مامس كون الوجودات كلها كلمات على اختلاف مراتبها إلا المطهرون أى النفوس الطاهرة عن علائق عالم الطبيعة ، وعلى هذا المعنى فكلمة «لا» فى قوله : «لايمسه» نافية ولا كذب فيه لكى يحتاج إلى أن يحمل على النهى خروجاً عن الكذب . (آملى ٧٥/٢)

أوماس العقول ١٤/٥٣

التى هى الكلمات التامات ، اقتباس من الوحي الإلهى : «لايمسه» إلا المطهرون» وتأويله على صيغه النفى انه لايمس القرآن و هو مقام الجمع من الكتاب التكوينى أعنى أم الكتاب ، فكيف مقام جمع الجمع منه و جمع منتهى المجموع منه إلا المطهرون من ألوات الطبيعة ولوازمها ، فإن لكتاب الله مقام إجمال ومقام تفصيل «كتاب أحكمت آياته» ثم فصلت» ولهذا يقال له «القرآن» و «الفرقان» إذ القرآن من «قرء» أى ضم و جمع . (سبزوارى ١٤٩)

نهج البلاغة ١٥/٥٣

مفعول مقدم لقوله «انتهج» والجملة صفة لـ «لسالك» . (هيدجى ٢٨٢)

لسالك نهج البلاغة انتهج ١٥/٥٣

قوله : « نهج البلاغة » مفعول لقوله : « انتهج » قدم عليه . والجملة صفة لقوله «لسالك» . ومعنى البيت ا- من السالك الذى سلك طريق البلوغ إلى الغاية المطلوبة من الإنسان صدران كلامه سبحانه فعله ، وهو إشارة إلى قول امير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغة : «إن كلامه سبحانه فعله» على ما ذكره فى الكتاب . (آملى ٧٥/٢)

وفيه تلميح إلى قوله (ع) لا بصوت ١٧/٥٣

إذ لو احتاج إليه لزم شركة العدم فى إفادة الوجود لأن الصوت متشابه فى العدم لكونه غير قار ، ولزم التعطيل لحق القابل الذى تم قابليته واستعداده وهو الجواد العدل الذى لا يمنع الحق عن المستحق بوجه من الوجوه ، نعم لما كان لكل حقيقة رقيقة ولكل معنى صورة كانت حكاية ذلك فى عالم الصورى الصرف قول «كن» وأما حقيقة «كن» فهى الوجود الحقيقى الطارد للعدم كما مر أن اليجاد الحقيقى هو الوجود الحقيقى ويكون

إنّما هو امتثال المهیة تكويننا فنذكر وتبصر . (سبزواری ١٤٩)

إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف ٢٠/٥٣

اعلم انّه نطق القرآن الکریم بتسبیح الأشياء له تعالى فی غیر موضع منه، واتّضح عند أهل المعرفة بطریق الاعتبار واتّفق أهل الملل علیه ولكن وقع الخلاف فی کیفیة تسبیحها له تعالى علیٰ مسالك :

الأوّل ما ذهب إلیه المتکلمون من أنّ المراد من حمد الأشياء وتسبیحها دلالتها بحدوثها فقط عند القائل بكون الافتقار إلی العلة هو الحدوث، أو أمكانها فقط عند القائل بكونها هو الإمكان، أو بهما معا عند القائل بكون الحدوث دخیلا فی الافتقار إمّا شطراً أو شرطاً علی أنّ لها مؤثراً كدلالة كل أثر علی مؤثره، فالوجودات الإمكانیة علی طريقة المتکلمین تدل علی أنّ لها صانعاً من غیر دلالة لها علی کمال صانعه، ومعلوم ان إطلاق الحمد الذی هو عبارة عن شرح فضائل المحمود والتسبیح الذی هو عبارة عن التنزیه وشرح تخلیه ذات المسبّح عما لا یلیق بجلاله وجماله علی صرف الدلالة علی وجود المؤثر، وانّ هیاهنا مؤثراً موجوداً بكون بضرب من التأویل والعناية لا علی سبیل الحقیقة، فما سلکوه فی معنی حمد الأشياء وتسبیحها بعید عن معنی الحمد والتسبیح وهم ینادون من مکان بعید .

الثانی ما أفاده المصنّف - قدّس سرّه - فی هذا المقام وهو أنّ الوجود المقيّد وهو المضاف إلی مهیة معیّنة كالوجود المضاف إلی مهیة السّماء، مثلاً له إضافتان: إضافة إلی مبدءه ومنشأه وإضافة إلی المهیة المضاف إلیها كمهیة السّماء وهو من حیث كونه مضافاً إلی باریه شرح منه وإعراب عنه وظهور له بمرتبه، ومن حیث حدّه ومقاسه فی الوجود یعرب علی قدره وشأنه عن کمال باریه وجماله وجلاله، فوجود السّماء من حیث رفعته إعراب عن رفعة باریه ومن حیث دوامه عن دوامه ومن حیث حبّه لما فوقه عن حبّه وهكذا .

پادشاهان مظهر شاهی حقّ عارفان مرآت آزادی حقّ

ومن حیث كونه مضافاً إلی المهیة كان إظهاراً لتلك المهیة وكشفاً لجماله وجلاله، فهیة السّماء مثلاً بوجودها تظهر وتکشف عن جمال باریها إذ هی من حیث هی لیست إلّا

هی، ووجودها الذی هو إظهار ما فی الکثر المکنون بتقدر مرتبته فی الوجود هو المظهر والظهور، فهی لا من حیث نفسها بل بوجودها تشرح عن کمال بارئها. وعلى هذا المسلك فالحمد والتسبیح باقیان على حقیقتهما ولا یمسحان عن معنهما بوجه بعید حتی یرکون نداء من مکان بعید .

الثالث ما سلکه أهل الله من أن الوجود مطلقاً أى وجود کان أغنی مصداقه وحقیقته كما أنه بنفسه وجود أى مصداق لمفهوم الوجود بنفسه علم وقدرة وحيوة وإرادة أى مصداق لهذه المناهیم . غاية الأمر فی الوجودات الضعیفة والمختلطة بالعدم والمشتبكة بالظلمة لمکن ضعفه لا یرى كونه علماً وقدرة وحيوة وإن أحكام العدم علیه غالبه . فكل ماله حظ من الوجود له حظ من الشعور إذ الوجود لیس إلا الشعور فالتفاوت بينهما بحسب المفهوم لا المصداق وعلى هذا فكل موجود سمیع وبصیر ومشعر .

ما سمیع وبصیر وخوشیم با شما نا محرمانان خامشیم

ولکن إدراك ذلك یتوقف على إدراك أن الوجود مطلقاً أى وجود کان مصداق العلم وغیره من الكمالات الثلاثة إلى جناب الوجود وحضرته من حیث أنه وجود، وهو أى ذاك الإدراك لا یحصل إلا للأرحدی الذی اکتنه حقیقة الوجود بالعلم الحضورى وأكثر الخلق بمغزل عنه، ولذا قال سبحانه وتعالى: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» . (آملی ۷۷/۲)

ونسبیحها لله تعالى ۲۱/۵۳

وذكرها له فإن حیثیة وجودها التی هی حیثیة الوجوب والإباء عن العدم ذكر الوجوب الدتی وحیثیة نوریتة وجودها وخیریتة وكونه عین العلم والحيوة والقدرة والإرادة وغیرها فی كل بحسبه وهی حیثیة وجودها بعینها ذكرها صفاته بل ذكره لذاته لقوله (ع): «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ» .

دلی کز معرفت نور وصفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید

(سبزواری ۱۴۹)

والحمد المتعارف ۳/۵۴

وكذا المدح المتعارف الذى لا فرق بينه وبين الحمد إلا بما يقال فى الاصطلاحات
ان الحمد على الجميل الاختيارى والمدح أعم من أن يكون على الاختيارى وغيره كما يقال :
«مدحت المؤلف على صفائه والورد على عطره وبهائه» فهو أيضاً شرح لفضائل الممدوح
وفواضله . فالوجود المطلق بشرا شره شرح جماله وجلاله - بهر برهانه وعظم شأنه - وحق
حمدك وذكرك لربك أن تصير بفعليّة وجودك وتخلّقك بأخلاقه عين الحمد والذكر
له وشرحا وظهورا لصفاته وأسمائه وتصير اسمه الأعظم وتسبح اسم ربك الاكرم .
(سبزواری ۱۵۰)

لاعلى مجرد دلالتها بحدوثها ۵/۵۴

هيات هيئات ، أين الشئ من الثريا ، أين الحمد والتسبيح باعتبار الوجود وكمالاته
التي هي عليه من دلالة الحدوث والإمكان على المؤثر والآيات التي في تسبيح الأشياء و
حمدنا عندنا ناطقة بالتوحيد الخاصي وهؤلاء في تأويلهم هذا ينادون من مكان بعيد وهو
عل كل شئ شهيد . (سبزواری ۱۵۰)

كما قال به المتكلمون ۶/۵۴

فإنهم حملوا تسبيح الأشياء له تعالى على أن وجود كل منها لكونه ممكنا يدل على
أن له صانعا يجب لذاته من غير دلالة على شؤناته وكمالاته ، وأما على هذه الطريقة
الأنيقة فكل جزء من أجزاء العالم يحكي عن اسم من الأسماء الإلهية ويعرب عن صفة
من صفاته الذاتية أين هذا من ذاك ؟ . (هيدجى ۲۸۲)

فى الارادة ۷/۵۴

وهى الأمور الوجدانية مثل اللذة والألم يسهل معرفة جزئياتها ولكن يعسر العلم
بماهيّاتها كالعلم . (هيدجى ۲۸۲)

قد عرفت بتعريفات شتى ۸/۵۴

ف قيل أنّها اعتقاد المنفعة ، وقيل أنّها ميل يتبع اعتقاد المنفعة ، وقيل أنّها صفة
مخصّصة لأحد المقدورين ، وقيل أنّها القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم وتوطين

النفس على الفعل المتعقب للميل المتعقب للتبصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل .
(سبزواری ۱۵۰)

عقید دای درکنا المایما ۸/۵۴

اعلم انه لا بد أولاً من تحديد الإرادة مفهوماً أعني بيان مفهوم الإرادة ثم بيان انها بما لها من المفهوم وعلى نحو الاشتراك المعنوي يطلق على الواجب والممكن أو انها على نحو الاشتراك اللفظي، وان مفهوم الإرادة فيه تعالى يغير مع مفهومها فينا، وإن الاشتراك فيهما في لفظ الإرادة دون مفهومها ومعناها. ثم على تقدير الاشتراك المعنوي واتحاد مفهوم الإرادة في الواجب والممكن يجب بيان مصداقها في الواجب والممكن وانها هل هي متحدة المصداق أيضاً أو ان مصداقها في الواجب شيء وفي الممكن شيء آخر، فهنا مقامات:

الأول في مفهوم الإرادة، فنقول الإرادة مأخوذة من «الرود» وهذه المادة على اختلاف هيئاتها تطلق في السعي والتردد في طلب شيء، ومنه أي من موارد اطلاقها: «الرائد» بمعنى طالب الماء والكلاء. وقيل: «الحمى رائد الموت» أي رسوله الذي يتقدمه فكأنه يسعى نحوه لحصوله. وفي الحديث: «من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله» أي يسعى ويتفحص، و«أراد» إذا توجه إليه وسعى نحوه. فالإرادة مفهوماً وبحسب الحمل الأولى عبارة عن فعلية الاقتضاء وتامة التأثير في الشيء لوجود شيء آخر.

المقام الثاني في أن الإرادة بما لها من المفهوم وهو ما عرفت من فعلية الاقتضاء وتامة تأثير الشيء لوجود شيء آخر يطلق على الواجب والممكن لانها في الواجب بمعنى ومفهوم وفي الممكن بمعنى آخر. فمفهوم المريد في قولك: «الله سبحانه مريد» هو بعينه مفهومه في قولك: «زيد مريد» وإن كان يتفاوت بينهما مصداقاً كما في كل مشقات الإرادة مثل: «أراد» و«يريد» ونحوهما. فكلمة «أراد» في قولك: «أراد زيد» أو «يريد زيد» يستعمل في مفهوم استعماله عند إطلاقهما في قولك: «أراد الله سبحانه» أو «يريد سبحانه».

المقام الثالث في مصداق الإرادة فينا وفيه تعالى. أمّا مصداقها في الممكن فيحتاج إلى تفصيل، فنقول أول ما يحتاج الممكن في فعله الاختياري هو العلم المسمى بالداعي كما قيل:

حق چشاند اول کارش لی

طالب هر پیشه و هر مطلبی

وقال آخر :

بلی این حرف نقش هر خیال است که نادانسته را جستن محال است

ثمّ الشّوق المؤکّد نحو وجوده إن كان ملائماً لطبع الفاعل المسمّى بالإرادة ، ثمّ تصمیم النفس تحرّ فعله بعد حصول التّحیّر والتردّد برفع التّحیّر والباء علی إجماده بترجیح جانب وجوده ومقتضیات وجوده علی عدمه وهذا هو المسمّى بالإجماع . ثمّ حركة العضل فالفعل مترتب علی حركة العضل بل هو نفس حركة العضل وهی مترتبة علی الإجماع وهو مترتب علی الشّوق والشّوق مترتب علی الدّاعی ، فالدّاعی الذی هو العلم یورث الشّوق والشّوق یوجب حدوث الإجماع والإجماع یوجب حدوث حركة العضل التی هی الفعل الصّادر عن الفاعل وهذه مقدّمات أربع یحصل من اجتماعها الفعل وکنها فی الممكن زائدة علی ذاته عارضة علیه لم تکن فتکون فلم یکن عالماً فعلم بفعله ولم یکن فیبه الشّوق فاشتاق ولم یکن فیبه التّصمیم والعزم ثمّ أجمع وعزم ولم یکن فیبه حركة عضل فحدثت الحركة فی عضلاته ، وعند تماميّة هذه المقدّمات یقال انه فعل بالإرادة . (آملی ۸۱/۲)

هو إدراك الشیء الملايم ۱۱/۵۴

أی التّصدیق الغایة تصدیقا یقینیّا بالنّسبة إلى غایات المقرّبین وظنیّا بالنّسبة إلى غایات أصحاب الیمین وتخیلیّا بالنّسبة إلى غایات أصحاب الشّمال والمحجوبین .

(سبزواری ۱۵۰)

إدراكاً یقینیّا أو ظنیّا ۱۲/۵۴

المراد من الإدراك هی هنا هو التّصدیق بالغایة المطلوبة من الفعل . قال فی الحاشیة : « والتّصدیق البقینیّ بالنّسبة إلى غایات المقرّبین والظنّیّ بالنّسبة إلى غایات أصحاب الیمین والتّخیلیّ بالنّسبة إلى غایات أصحاب الشّمال » ، وأوضحه فی حاشیة منه علی شرحه علی دعاء الجوشن بما لفظه : « انّ الغایات کما قال الحكماء منقسمة إلى الخیرات البقینیّة والظنّیّة والتّخیلیّة ، الأولى للمقرّبین ، والثّانیة لأصحاب الیمین ، والثّالثة لأصحاب

الشَّهال والدَّنيويَّين، لأنَّ مطلوب هؤلاء في حرَّكاتهم إنَّما هي الأمور المحدودة الدَّائرة الزَّائلة، ومطلوبات أصحاب اليمين وإن كانت محدودة أيضا ولهذا كانت خيرات ظنيَّة لاحقيَّةة إلَّا انتهائهم باقية. وأمَّا مطلوب المقرَّبين فإنَّه عالم العقل الَّذي هو دار اليقين بل ما فوقه فإنَّ اليقين الحقَّ هو الحقَّ اليقين. (آملی ۸۴/۲)

نظام خیر ۱۳/۵۴

لما اعتبرت الخيريَّة والمحبوبيَّة في متعلِّق الإرادة وإرادته علمه اعتبرت الخيريَّة في متعلِّق العلم. (سبزواری ۱۵۰)

فالدَّاعي والغرض من الإيجاد ذاته ۱۴/۵۴

إذلا أجمل وأكمل من ذاته حتَّى يكون متعلِّق التفاه في فعله إذلا التفات للعالي إلى السَّافل بالذَّات ولا يجوز عليه الاستكمال، والإفاضة والإجادة ذاتيَّة له ولا تتوهَّم الإيجاب كما في الطَّبايع إذلا قدرة وشعور واختيار فيها وهو تعالى قادر مختار بل عين القدرة والاختيار، إذ القادر من يصدر عنه الفعل عن علم ومشية من غير اعتبار الانفكاك في الفعل، فإنَّ الانفكاك مقتضى حدوث العالم وهو مسألة أُخرى وليس مقتضى القدرة كما مرَّ، و أمَّا الاختيار في الفاعل فهو كون فعله مسبوقا بالمبادئ الأربعة من العلم والمشية والأرادة والقدرة، وجواز تخلف الغاية والتأخُّر الزَّماني فيها ونحوهما لا يجعل الغاية غاية وعدمها لا يصادم كون الغاية غاية فإنَّ ذلك الجواز في الغايات التي تحت الكون لا فيما فوق الكون. وما ورد من جعل الغاية معروفيَّة ذاته لا ينافي ذلك لأنَّ معروفيَّة عين ذاته كعالمية ولو كانت غير ذاته ولو كزائد متَّصل لم يكن ذاته معروفة.

إن قلت : معروفيَّة للغير وجوده الرَّابطيَّ له وهو غير وجوده النَّفسيَّ.

قلت : بلوغ الغاية، عند تمام الفعل وخراب العالم وفناء ما سوى الله تعالى فكيف يبقى الغير ببقاء ذاته، فالمعروفيَّة للغير من باب تسميَّة الشَّيء باسم ما كان وإلا فطمس صرف ومحق محض فيمحق الله الباطل ويحقَّ الحقَّ. (سبزواری ۱۵۰)

فالدَّاعي والغرض ۱۴/۵۴

يمكن أن يكون عطف «الغرض» على «الدّاعي» تفسيرياً، ويمكن أن يكون المراد من «الغرض» هو «الدّاعي» لكن بوجوده الخارجى ومن «الدّاعي» هو «الغرض» لكن بوجوده الإدراكى على ما قرّر من الفرق بين العلة الغائية وبين الغاية، إذ العلة الغائية هي الغاية لكن بوجودها التّصوّرى المتقدّم على ذى الغاية، والغاية هي العلة الغائية لكن بوجودها الخارجى المتأخّر عن ذى الغاية. (آمل ٢/٨٤)

فهو مبتهج بذاته ببهجة أقوى ٢٠/٥٤

لمّا كان العشقّ والمحبة والنّفرة والكراهة والرضا والغضب والإرادة والكراهة ونظائر هذه الأوصاف مترتبة على العلم بالشئ وإدراكه حيث أنّه لو ادرك شيئاً وإمّا يكون ملائماً مع المدرك أو منافراً معه أو لا يكون ملائماً ولا منافراً، فمن إدراك الملائم يحصل الميل والرغبة إليه والشّوق والحبّ والعشق، ومن إدراك المنافر تحصل النّفرة والهتّاب منه والتّباعد عنه والبغض إليه، ومن إدراك ما لا يكون ملائماً ولا منافراً لا يحصل صفة في النّفس بل يكون حال المدرك بعد إدراكه كحاله قبله، كان كلّ واحدة من هذه الصّفات في الشّدّة والضعف حال الإدراك في شدّته وضعفه، وإذا كان المدرك على أتمّ البهاء والجمال وكان المدرك أيضاً أجّل مدرك لبساطته وبعده عن غشاوة العدم وكان إدراكه أيضاً أتمّ إدراك، كان الحبّ والعشق وكلّ ما يترتب عليه من الصّفات أتمّ وأكمل، لكن في الحقّ جلّ جلاله المدرك بالفتح الذى هو نفسه أجّل مدرك، والمدرك بالكسر الذى هو نفسه أبهى مدرك، وإدراكه نفسه الذى هو حضوره لديه أتمّ حضور أتمّ إدراك، فلا جرم كان مبتهجاً بذاته أتمّ ابتهاج.

وهذه مقدّمة، ويتلوها أخرى، وهى انّ الحبّ أو العشق أو الابتهاج بشئ يستتبع الحبّ بآثره بما هو أثره كما قبل.

أمر على الديار ديار سلمى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وذلك لأنّ حبّ الأثر بما هو أثر في الحقيقة حبّ لذى الأثر، وأنت إذا أحببت إنساناً لأجل أنّه إنسان كان المحبوب بالحقيقة هو الإنسان، فابتهاجه جلّ جلاله

بآثاره وأفعاله وحبّه لآثاره وعشقه ، وكلّمّا شئت أن تعبّر به من العبائر ابتهاج لذاته وحبّ له وعشق به ، فتكون آثاره مرادة ومحبوّة له للأجل غرض بل لأجل ذاته لأنّها مقتضى ذاته .

قال الشيخ في رسالة له في إثبات المبدء : « إنّه تعالى ليس يريد هذه الموحودات لأنّها هي بل لأجل ذاته ولأنّها مقتضى ذاته . مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشيء » انتهى ، فرضائه بآثاره وابتهاجه بها إرادة منه إيّاها ، وهذا الرضا والابتهاج ليس زائداً على ذاته تعالى بل هو من حيث هو ذات وابتهاج وإرادة لذته ولآثاره . (آملی ۸۵/۲)

هذه الأنبياء ۲۳/۵۴

أى أجليّة المدرك وأتميّة الإدراك وأبهائيّة المدرك جمعاً أو فرادى فإنّ كلّ واحدة منها تكفي في قوّة الإبتهاج وشدّته وفي كمال الالتذاذ وتماميّته ، إذ لو كان المدرك قوياً لقويا وكملاً وإن لم يكن لإدراك في غاية التمام والمدرك في غاية البهاء والجمال وكذا في العكس ، فإذا كانت فرادى هكذا فكيف في الجمع . (سبزواری ۱۵۱)

فهو مبتهّج بما أى بأثر ۲۳/۵۴

لأنّ الأثر يشابه صفة مؤثّره بل الأثر من حيث هو أثر ليس إلّا ظهور مؤثّره ، ومن أحبّ شيئاً أحبّ آثاره كما قال الشاعر :

أُقبِلَ ذا الجدار و ذا الجدارا	أمرّ على جدار ديار سلمى
ولكن حبّ من سكن الدّيارا	وما حبّ الدّيار شغفن قلبي

وقال آخر :

أُقبِلَ أرضاً صار فيها جمالها	فكيف بدار دار فيها جمالها
-------------------------------	---------------------------

ولهذا قال الشيخ المهني في قوله تعالى : « يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ » لا يُحِبُّ إلّا لنفسه .

(سبزواری ۱۵۱)

أوما شئت فسمّه ۳/۵۵

کالمحبة والمشيئة ونحوهما وإن لم نطلق بعضها عليه تسمية بحسب التوقيف الشرعى لكن يجوز إسنادا كما هو مشروح فى علم الكلام . وأما لفظ «العشق» فهو كلفظ «المحبة» فى المعنى .

نیست فرقى در میان حبّ و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق
وفى كتب الحكماء والعرفاء متداول ، وفى القدسی: «من عشقته» الحديث، إلا أن
النّبىّ (ص) بما هو نبىّ آت بالآداب لم يداوله حراسة للنظام . (سبزوارى ۱۵۲)
فینا شاعرا ۲۰/۵۵

وكان مصدرا للفعل وهذا معلوم من السياق . (سبزوارى ۱۵۲)

أى لأجل ذاته ۲۰/۵۵

إشارة إلى أن «لذاته» متعلق بقوله «مصدرا» أى كان مصدرا للفعل لذاته .
(هيدجى ۲۸۲)

معطية الفاعل فاعليته ۴/۵۶

قد سبق تحقيقه فى المقصد الأول عند بحثه عن الغاية . (هيدجى ۲۸۲)

ريّان قام بنفسه الرّىّ ۶/۵۶

أى هو ذوجتهين عطشان بجهة و إن كان ريّانا بجهة أخرى، إذ لو لم يتصوّر الماء و
أنه يرويه لم يطلبه لأنّ طلب المجهول المطلق محال، وإذا حصل فى ذهنه وتقرّر أن الأشياء
إنما تحصل بأنفسها فى الذّهن فالريّان طلب الريّان ، وقس عليه الفقدان والوجدان فى
كلّ مكان لعلّك تستشعر رائحة ممّا وصل إليه أرباب الذّوق والوجدان، والمثال مقرب
من وجه ومبعد من وجوه ، وبنیان مباحث الغاية أعظم من أن يسعه منطقة البيان كما هو .
(سبزوارى ۱۵۲)

فالريّان يطلب الريّان ۷/۵۶

قال المولوى :

كى نشاندی باغبان بیخ شجر
گر بصورت از شجر بودش ولاد

گرنبودی میل و امید ثمر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد

(آملی ۵۸/۲)

إمّا أن يكون مسبوقاً بالمادة ۱۱/۵۶

المسبوقية بالمادة في المخترع و ان كانت غير المسبوقية بها في الكائن لأن هذه زمانية وتلك طبيعية إلا انّ يجمعها القدر المشترك في السبق . فليحقق تقسيم بالترديد بين التفي والإثبات . (سبزواری ۱۵۲)

ومعلوم انّه إذا سبق الهیولی ۱۴/۵۶

وذلك لأن الزمان متأخر عن الجسم الذي متأخر عن الهیولی، لأن الزمان مقدار حركة الفلك فيكون متأخراً عن حركة الفلك، وحركة الفلك متأخر عن الفلك، والفلك متأخر عن الهیولی لأنه مركب منها ومن الصورة، والكل متأخر عن الجزء . فلو كان شيء متقدماً على الهیولی لكان متقدماً على الزمان لا محالة (آملی ۶۸/۲)

فهو مبتدع ۱۵/۶۵

بمعناه الأخص ، ويطلق كثيراً في مقابل الكائن ويراد به ما يعمّ المخترع . (هیدجی ۲۸۲)

والنفوس المجردة ۱۵/۵۶

من حيث تجردها العقليّ وأما من حيث وجودها الطبيعيّ فهي كائنة إذ مسبوبة بالمادة ولو بمعنى المتعلق .

إن قلت : عالم المثال في أيّ قسم منها داخل .

قلت : هذا التقسيم من المشائين وهم ليسوا قائلين به ، وأمّا عند القائلين به من الإشرقيين ولحقّقين من أهل الإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملة البيضاء فهو المنشاء، وفاعلية الحقّ تعالى بالنسبة إليه مسمّاة بالإنشاء على أنّه يمكن إدخاله في المبتدع . (سبزواری ۱۵۲)

ومع لحقوق للهیولی ۱۵/۵۶

أي مع حقوقه للزمان أيضاً، فالكائن ما كان مسبوق الوجود بالمادة والمدة كالعناصر الأربعة وما يتولد منها المعبر عنه بالعنصريّات . (آملی ۸۶/۲)

فإنّ المخترع غير مسبوق ۱۷/۵۶

فالمخترع هو الذي يكون مسبوقاً بالمادة ولا يكون مسبوقاً بالزمان كالجسم الذي مقدار حركته عبارة عن الزمان وهو جسم فلك المحيط ، وإنما مثل للمخترع بالفلك والفلكيات مطلقاً ولم يخصص بالجسم المحيط لأن الأفلاك والفلكيات عندهم كذلك كلها ، وذلك إما في جسم الفلك المحيط فلما ذكرنا من كون مقدار حركته هو الزمان فلا يصح تأخيره عن الزمان ، وإما في ساير الأفلاك والفلكيات فللزوم الخلاء لولاه ، وذلك لأنه لو جاز تأخر جسم الفلك الثاني أعني فلك الثوابت الملتصق محدد به بمقعر الفلك الأعظم عن الزمان أي عن مقدار حركة الفلك الأعظم للزم أن يفرض وجود الأعظم وحركته ومقدار حركته قبل وجود الفلك الثاني ، وهذا المفروض مستلزم للخلاء أي خلوه مكان الفلك الثاني عن جسم يشغله وهو محال ، ولكن هذه الخطرات مع كونها مبنية على أصول هيثة بطلميوس لا يثبت ماراموه ، فهذه أمور الأليق بها أن تسقط عن الحكمة . (آمل ٨٦/٢)

أي غير متحرك كالعقول النورية ٤/٥٧

ووجه عدم كون العقول متحركة لأن التحرك فرع قابلية الوصول إلى ما إليه الحركة على ما عرفوا الحركة من أنها كمال أول في مقابل الكمال الثاني الذي هو الوصول إلى ما إليه الحركة ، وقابلية الشيء عبارة عن قوة قبوله ، والعقول بريئة عن القوة بل هي متمحضة في الفعلية ، وكل عقل واجد لكماله الثلاث به دفعة واحدة دهرية وليس مما يحصل الكمال له بالتدرج ، وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شأنية حصوله أبداً .

(آمل ٨٧/٢)

أي محرك من وجهه ومتحرك من وجهه ٦/٥٧

سواء كانت حركته من جنس حركة متحركة أم لا ، فالطبيعة تحرك محلها حركة أينية وتحرك نفسها أيضاً تلك الحركة الأينية لأنه حاملها ، والنفس تحرك البدن حركة أينية ولا تنحرك في الأين لتجردها وإنما تنحرك في الكيفيات النفسانية وفي جوهر ذاته النورية . (سبزواري ١٥٣)

من شیء لا من شیء ۱۰/۵۷

أی من قبیل شیء لا من شیء کما کانت علی الأول من قبیل شیء . (هیدجی ۲۸۲)

هو عالم العقول ۱۶/۵۷

سمی به لقا هریتة العقول عل ما دونها ، أولکونها تجبر نقایص ما دونها من جبر کسر
عظمه کما فی الدعا : « یا جابر العظم الکسیر » ومنه اسمه تعالی « الجبار » وصیغته « الفعلوت »
فیها مبالغة . (سبزواری ۱۵۳)

هو عالم الغیب جملة ۱۶/۵۷

وعلیه یحمل قوله تعالی : « وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ » . (سبزواری ۱۵۳)

ویقال له : « الملکوت الأسفل » ۱۷/۵۷

ویقال للنفوس المجرّدة السماویة : « الملکوت الأعلى » (سبزواری ۱۵۳)

من الصّافات صفّا ۱۷/۵۷

هم الملائكة المقربون والعقول الطّویلة ، « والسّابقات سبقا » هم العقول العرضیة
والسّابقون علی النفوس الكلّیة والجزئیة والقوى والطّبايع ، و « المدبّرات أمرا » هم
النفوس الكلّیة السماویة المدبّرة لأبدانها بل للعالم بحول الله وقوته . (سبزواری ۱۵۳)

من الصّافات ۱۷/۵۷

إنما یقال لها « الصّافات » لكونها متوجّهات بشرائرووجودها إلى الرّبّ تعالیٰ ،
وصافات بین یدیه غیر ملتفتات إلى غیره حتی ذواتهم المفارقات لفنائها فی الحقّ یقال لها
« المهیمون » أيضا لما ذکر من أنّهم لا یعرفون سوى الحقّ . (هیدجی ۲۸۲)

الاسفهد ۱۹/۵۷

معرب « سپهد » است ، چه « بد » در لسان فرس به معنی صاحب است یعنی
سپهدار . « مینو » عالم روحانی و « گیتی » عالم جسمانی را گویند . و « کی آباد » و « کیاباد »
چون خرابات عالم جبروت ؛ و « روان کرد » عالم ملکوت - به کاف فارسی - شهر و مدینه

را گویند . «هورقلیا» عالم مثال . «شیدان شید» نورالانوار - بتقدیم مضاف إلیه بر مضاف - مانند : دبیران دبیر و شاهان شاه ، «خرد» عقل . «خردناب» عقل صرف ، هوش تنها . عقل محض ، «روان بخش» ، روح ، روح القدس و عقل فعال در نزد حکما . «روانان روان» و «روان بد» نفس کل . «روان گویا» نفس ناطقه را گویند «فرشته» ملک . «درای گونه» ، «خداوند گونه» و «گونه پرور» ربّ النوع . «سروش» نام جبرئیل . «جهان مهین» عالم کبیر «جهان کھین» عالم صغیر که انسان باشد . «فرازین» عالم بالا ، «فروردین» عالم پائین . «بایسته» واجب ، «شایسته» ممکن ، «بایسته بود» واجب الوجود . «راست بود» موجود حقیقی ، «راستین» حقیقی «آمیغی» حقیقی . «هوشیده» معقول . «نگارش» تصوّر . «انگار» و «نگار» صورت . «هوشیدگان» معقولات . «چم» . معنی «گوش ده گانه» مقولات عشر یکی «گوهر» و نه «نی گوهر» یعنی عرض ، گوهر پنج سه است : خرد ، روان ، مایه ، پیکر ، تن . «کلموس» بسیط ، «پیوسته» مرکب . «فرنود» دلیل و برهان . «سربخش» نصیب و قسمت . «سرنوشت» آنچه که درازل مقدّر شده . «پذیرای همک» قابل اشاره ، یک چیز «پذیرا و کارگر» نمی شود یعنی قابل و فاعل . «فروهنده» ملک . «آزاد گوهر» جوهر مجرد «هورمزد» ، «اورمزد» «ابزد» نامهای خدا . «یزدان» مخفف «ایزدان» . «فرخشور» برون سمنفور و «وخشور» پیغمبر . «وخشورپند» شریعت . «فرجود» معجزه و کرامت . «ورشان» چون نمکدان «وروشان» چون خروشان امت پیغمبر . «یگانه بین» و «یکتا شناس» موحد . «ویژه درون» ، «رشن دل» صوفی . «ره رو» و «ره سپار» سالک . «فرتاش» برون پرخاش وجود . «نابستی» عدم . «فروهر» برون فروتر جوهر مقابل عرض . «کیهان» و «جهان» دنیا . «جهان برین» عالم بالا . «روانی» روحانی . «نابای» محال . «اویش» هویت و تشخیص . «فرز بود» چون کرم سود حکمت ، «فرزانه» حکیم . «فرا تین» سخن و گفتار آسمانی . «یاسه» و «یاسو» و «آئین» هر سه به معنی قانون . «شید» نور «تا» ظلمت .

(هیدجی ۲۸۳)

والأرضية ۱۹/۵۷

وهى النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية . (هيدجى ۲۸۴)

لنور الأنوار ۲۰/۵۷

فى ذكر هذا الاسم الشريف توشيح وتلويح بأنهم كما يسمّون الفعل بالنور القاهر والنور الاسفهد كذلك يسمّون الفاعل بنور الأنوار - بهر برهانه - وإن كان الكلام فى الفعل . (سبزوارى ۱۵۳)

فى لسان الإشرافيين الاسلام ۲۱/۵۷

حقّ العبارة أن يقال « إشرافى الإسلام » لعلّه من هفوات النسخين . (هيدجى ۲۸۴)

بالبرازخ العلوية والسفلية ۲۲/۵۷

وأما عندنا وعند أهل الشرع وأهل المعرفة فالبرزخ هو الصّور المجردة عن المادّة دون المقدار . (سبزوارى ۱۵۳)

والملك المقرب ۱/۵۸

إنما قيّده بالمقرب لأنّ الملك قد يطلق على المدبّرات العلوية والسفلية من النفوس والطّابع . (هيدجى ۲۸۴)

بل الكلّ دالات ۲/۵۸

أى أنّها أسماء الأسماء فإنّها دالات على أفعاله تعالى ، وأفعاله بماهى أفعاله أسماؤه الفعلية ، وكلماته الدالة على أسمائه وصفاته الذاتية .

عبارتنا شتى ' وحسنك واحد وكلّ إلى ذلكّ الجمال يشير
(سبزوارى ۱۵۳)

إذ العناية قد علمت معناها ۶/۵۸

أى عند قوله :

ما من بداية إلى نهاية فى الواحد انطواؤه عناية

وقال صدر المتألّهين فى الأسفار : « واجب الوجود - جلّ شأنه - يعلم من ذاته كلّ

شيء من الأشياء بعلمه وأسبابه ، وعلمه هذا بعينه سبب وجود الأشياء وإرادة إيجادها من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل ، وعلمه هذا هو العناية وفعله على وفق هذه العناية هو الحكمة ، وسوقه الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه هداية ، وإفادة الخير بلا عوض ولا غرض هي الجود » انتهى . (آمل ٢/٨٧)

قاهر أعلى ٨/٥٨

أول ما أفاض من العوالم عالم الجبروت أي عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطولية مطلقا على العقول المتكافئة العرضية ، وما في العقول الطولية من الترتيب من تقدم العقل الأول على الثاني والثالث إلى أن ينتهي إلى آخر العقول الطولية المتصلة إلى العقول العرضية ، ثم عالم الملكوت أي عالم النفوس ، ثم عالم المثل المعلقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل أعني به عالم الصّور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذرّ في القوس النزولي وعالم البرزخ في القوس الصعودي بلسان الشرع ، ثم عالم الملك والشهادة وهو المعبر عنه بالناسوت مطلقا من الصّور والمواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصّورة على الهيولي ، فأخر ما ينتهي إليه تنزل الوجود هو الهيولي ولذا تكون مرتبتها مرتبة صفّ التّعال من الوجود وبها يختتم القوس النزولي كما أن منها يفتح القوس الصعودي فيتصاعد إلى الصّورة إلى عالم المثال إلى الملكوت إلى الجبروت إلى أن ينتهي إلى العقل الأول « كَمَا بَدَأْتُمْ تَعُودُونَ » ويكون التنزل من الأشرف إلى الأخسّ حتّى ينتهي إلى الهيولي ، والتصاعد من لأخسّ إلى الأشرف حتّى ينتهي إلى العقل الأول . (آمل ٢/٨٨)

المثل المعلقة ١٢/٥٨

وهي الأبدان التي تعلقت بها النفوس المفارقة وهي ليست مثل افلاطن فإن مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية ، وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة و جواهر روحانية قائمة بذواتها في العالم المثالي أي الروحاني وهو الذي أشار إليه الأقدمون أن في الوجود عالما مقداريّا غير العالم الحسي لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك

المُدن جابلقا وجابرصا . (هيدجى ٢٨٤)

واختتم القوس ١٤/٥٨

إنّما شبّهت السّلسلتان النّزوليّة والصّعوديّة بقوسين تامّين كلّ منهما نصف الدّائرة لأنّ الدّائرة أفضل الأشكال حيث أنّ لانهاية لها إذ نهاية الخطّ بالنقطة ولانقطة في خطّها فتحكى عدم نهاية الوجود، وحيث أنّ نسبة مركزها إليها وإلى أنصاف أقطارها من جميع الجهات على السّواء، ولأنّ في القوسين إشارة إلى مغايرة كلّ من مراتب الوجود في الصّعود لكلّ من مراتب الوجود في النّزول مثل أنّ العقول الكلّيّة الصّاعدة غير العقول الكلّيّة البادية التّي وسايط نزول الفيض والمثل المعلّقة في النّزول عالم الذّر وفي الصّعود عالم البرزخ لوازم الأعمال والحركات وذاك موطن العهد والميثاق قبل الأعمال وقبل دار الحركات وقس عليه، ومن هنا كانت حملة العرش أربعة « وتحمّل عرش ربّك يوم القيامة ثمانيّة » . (سبزوارى ١٥٤)

غرر في إثبات ١٨/٥٨

حاصله أنّ الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة أعنى الجسم والهيولى والصّورة والنفس والعقل، وأوّل ما يصدر عن البارى لا يمكن أن يكون عرضا ولا أن يكون أحد الجواهر سوى العقل . (هيدجى ٢٨٤)

أوّل ما صدر هو العقل ١٨/٥٨

وهو أوّل الصّوارد وثانى المصادر يسمّى عقل الكلّ والعنصر الأوّل عند الفلاسفة، وفي لغة الفهلويّة « بهمن »، وعند الصّوفيّة هو الحقيقة المحمّديّة والروح المحمّدى ونوره المشار إليه بقوله: « أوّل ما خلق الله نورى » وإياه عنى بقوله: « أوّل ما خلق الله العقل » وهو آدم الأكبر لأنّ الحقيقة الإنسانيّة عندهم مظاهر في جميع العوالم فظهره الأوّل في عالم الجبروت هو الروح الكلّى المسمّى بالعقل الأوّل فهو آدم أوّل وحوّاه النفس الكلّيّة التّي خلقت من ضلعه الأيسر التّذى بلى الخلق، وفي عالم الملكوت هو النفس الكلّيّة التّي يتولّد منها النفوس الجزئيّة الملكوتيّة وحوّاه الطّبيعة الكلّيّة

التي في الأجسام ، وفي عالم الملك هو آدم ابوالبشر، وقد يسمّى روح القدس ، إذ عالم القدس كلّهُ منه وهو عرش الله واسم الله الأعظم وامام الموجودات في قوله تعالى : « وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي سِتْرِ إِمَامٍ مُّبِينٍ » ، وهو ام الكتاب في قوله تعالى : « وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ » وهو المراد بقوله صلى الله عليه وآله : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ جَوْهَرَةً فَنَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنِ الْهِمَّةِ فَذَابَتْ أَجْزَائُهَا » ، وله ألقاب كثيرة باعتبارات وأوصاف فن جهة هو القلم ومن جهة هو اللوح المحفوظ عن التغيير . (هيدجى ٢٨٥)

عقلا ١٩/٥٨

مفارقا عن المادّة خاليا عن الاستعداد والقوّة . (هيدجى ٢٨٥)

وتقرّر أنّه لا يوجد الواحد إلّا واحدا ٢٠/٥٨

وكتبنا هناك حين قرّرنا القاعدة أنّه بهذه القاعدة يفتح باب معرفة العقول والتكلّم فيها، والمنكرون ليس إنكارهم إلّا لاسدّ هذا الباب ، وكما أنّها مفتاح هذا الباب كذلك العقول الكلية مفاتيح الغيب لباب الإفاضة ، إذ لولاها لانسدّ باب الإفاضة إذ لا مناسبة للظلمات والديجور إلى نور النور وأين التراب وربّ الأرباب ؟ ، فالعقول الكلية روابط الحوادث والمتجدّدات الدّائرات بالثابت القديم وعالم الأمر الرّابط للخلق بالحقّ جلّ جلاله ، وتبّا لمن يدعى العلم والمعرفة وينكر العقل ، وتعبا لمن يرى العقول الكلية الصّاعدة وينكرها في البدايات وبينها المساوقة والمساواة ، بل الحكيم الحقيقي من يتخلّق ويتحقّق بها ويستغنى عن البدن وقواه بل يطرح الكونين الصّوريّين ويفنى في عالم المعنى بل معنى المعاني فإنّهما حرامان على أهل الله .

قرنها برقرنها رفت أى همام وان معانى برقرارو بردوام

و أمّا قول المحقّق الطّوسيّ والحكيم القدّوسيّ - قدّس سرّه - « وأدلة وجوده مدخولة » فمقصوده المناقشة في أدلّة القوم الباحثين لافى المطلب على أنّه بما هو متكلّم يتكلّم هكذا وإلّا فشرحه للإشارات وكتبه الأخرى مشحونة بذكر العقول وأحكامها بحيث لا يشمّ رايحة الإنكار في شيء ، وعندى لإنكار بعض المتكلّمين إيّاها ردّو توحّيات :

منها انه لا مجرد حقیقیّ سوى الله إذ العقول لها مہیات فلیست مجردة عن المہیة بل عن المادّة العقلیة وهی المہیة إذ أخذت بشرط لا .

ومنها انّ العقل من صقع الربوبیة، وجنبه السّوائیة فیہ مستهلکة إذ مناط السّوائیة هی المادّة والحركة ولوازمها، والعقل موجود تامّ لاحالة منتظرة فیہ، فالعقل الذی یكون من العالم لا من صقع الله غیر موجود، وهذا معنی ما قاله صدر المتألّهین قدّس سرّه - فی رسالته المسمّاة بـ «الحکمة العرشیة» .

ومنها ما هو توجیه عین ردّ وتعییر وهو انّ العقل الكلّی فی السّلسلة الصّعودیة هو ذات الله كما یقول الغلاة وهو مردود بل العقل الكلّی فاتحة كتاب الله وخاتمته « وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ » (سبزواری ۱۵۴)

فذلك الواحد الصّادر ۲۰/۵۸

وحاصله انّ الممكن منحصر فی الجوهر والعرض، والجوهر منقسم الى الجسم والهیولی والصّورة والنفس والعقل، وشيء منها لا یصلح أن یكون هو الصّادر الأوّل إلّا العقل . أمّا العرض فلاحتیاجه فی ذاته فضلا عن فعله إلى الموضوع فیجب أن یكون متأخّر الوجود عن موضوعه وهو ینافی تقدّمه علیه لو كان هو الصّادر الأوّل . وأمّا الجسم فلنأخّره عن أجزاءه الّتی هی الهیولی والصّورة فكیف یصحّ أن یكون هو الصّادر الأوّل المتقدّم علی ما سواه من الممكنات مع انّ المركّب متأخّر الوجود عن أجزاءه . أمّا الهیولی فلافتقارها إلى الصّورة لكون الصّورة شریكة فی علّة وجودها مع انّ الهیولی قابل محض وليس فیها شائبة من الفاعلیة، والصّادر الأوّل یجب أن یكون واسطة فی وجود ما سواه من الممكنات . وأمّا الصّورة فلاحتیاجها فی تشخّصها إلى الهیولی . وأمّا النفس فلاحتیاجها فی الفعل إلى البدن . فالممكن الموجود الذی لا یحتاج إلى ما سواه من الممكنات لا ذاتاً ولا فعلاً و إنّما ینحصر احتیاجه إلى الواجب فقط هو العقل وإذا كان فی الوجود صادر أوّل یجب أن یكون هو العقل لكن قاعدة: « الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد » أثبت وجود الصّادر

الأول فيجب أن يكون هو العقل وهو المطلوب .

ومما ذكرناه يظهر أن العقل يكون من المستكفى بالفاعل لعدم احتياجه إلى غير
الواجب أصلاً لافى الوجود ولا فى البقاء ولا فى الفعل . (آملى ٨٩/٢)

وتقدّم ٨/٥٩

أى تقدّم بالوجوب عليها لأنها علتها الفاعلية حينئذ، إذ لو كانتا معا أى معلولى
علّة واحدة هى الواجب الوجود بالذات لازم صدور الكثير من الواحد، وبالجملة لازم
الهيولى المجردة وهو محال، وأيضاً يلزم أن يكون القوة الانفعالية قوة فعلية ولا شأن لها
إلا بالتأثير والانفعال، وأيضاً يلزم أن يكون العلة أضعف من المعلول كما يلزم ذلك فى
الأكثر من الصّور الأخرى .

وهيأهنا وجه آخر فيما عدا الهيولى 'وهو أن تأثير الجسمانيّ بمدخلية الوضع والوضع
لا يتصوّر بالنسبة إلى المعدوم . (سبزوارى ١٥٥)

لها استقلال ٩/٥٩

كيف لا؟ والصّادر الأول يجب أن يكون علّة لجميع ماعداه وإلا لازم صدور الكثير
من المصدر الحقيقى . (سبزوارى ١٥٥)

لعدم ربط المركّب ١٣/٥٩

إشارة إلى أن السّنخية المعتمدة بين العلة والمعلول دليل أيضاً على المطلب .
(سبزوارى ١٥٦)

وكقول أمير المؤمنين (ع) حين سئل عن العالم العلوى ١٦/٥٩

رأيت فى حاشية الميرزا احمد الشيرازى - رحمه الله - على المشاعر ما هذا لفظه :
روى عن أمير المؤمنين (ع) على ما أورده سيّد الحكماء مير محمد باقر الدّاماد فى
بعض تصانيفه أنّه عليه السّلام سئل عن العالم العلوى فقال (ع) : « صور عارية عن الموادّ،
خالية عن القوة والاستعداد، تجلّى لها ربّها فأشرقت وطالعتها فتألّأت، وألقى فى هويّتها
مثاله، فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاها بالعلم فقد شابهت جواهر

أوائل عللها، وإذا اعتدلت مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد .
(آملی ۸۹/۲)

فی حدیث الأعرابی وحديث كمیل ۱۸/۵۹

الحديثان المذكوران في شرحنا لدعاء الصّباح شرحنا هما هناك .

(سبزواری ۱۵۶)

وفي حدیث الأعرابی وحديث كمیل ۱۸/۵۹

في حديث الأعرابي قال (ع) في جواب قول السائل : ما العقل ؟ : « جوهر درّاک محیط بالأشياء عن جميع جهاتها ، عارف بالشئ قبل كونه ، فهو علّة للموجودات ونهاية المطالب » انتهى .

وقال المصنّف في شرح دعاء الصّباح : « إحاطة العقل الكلّي بجميع العقول وجميع النفوس بل بجميع الأشياء مبرهنة لأنّه جامع فعليّات الأشياء من حيث هي فعليّات كما أنّ الهيولى الأولى جامعة لكلّ القوى الأنفعاليّة والاستعدادات والظلمات بحيث إنّ كلّ قوّة في كلّ مادّة من شعبها هذا من الضّعف والسّخافة وفي العقل من الشدّة والتّماميّة . وفي حديث كمیل بعد بيان النفوس الأربعة الناميّة النّبانيّة والحسيّة الحيوانيّة والناطقّة القدسيّة والكلّيّة الإلهيّة » قال (ع) : « والعقل وسط الكل » .

وقال المصنّف في شرحه في قوله : (ع) : « العقل وسط الكل » تمثيل لكون العقل مركزاً وهي دوائر لكن اعلم ان الأمر في المركز والدائرة المعنويّين على عكس حال المركز والدائرة الحسيّين لأنّ المركز المعنويّ محيط حقّ الإحاطة لأنّه كنقطة راسمة بسيرها مثل الخطّ ، والخطّ المعنويّ كخطّ دائر على نفسه فتحصل دائرة ، ثمّ العقل أيضاً كدائرة مركز الوجوب الذاتيّ . (آملی ۹۰/۲)

وأما عند الإشرافيّ فستعلم ۲۲/۵۹

في غرر المعقود في كیفیّة حصول التکثر على طريقة الاشرافيّين . (آملی ۹۰/۲)

لكن فيه كثرة اعتبارية ١/٦٠

لا يحتاج اعتباره إلى جعل وتأثير فلا يرد ما قيل إن العقل إن كان كثيراً فكيف صدر عن الأول تعالى وإن كان واحداً صرفاً فكيف صار مبدءاً للكثرة ، فإنّ الصّادر شيء واحدٍ لكن معه أمور لازمة لا يجعل جاعل ، فالصّادر عندهم عن المبدء هو الوجود و الماهية والإمكان وغيرها من الأمور التي لا يحتاج إلى جعل وتأثير ، ولهذا تعتبر في مرتبة الصّادر الأول غير متأخرة عنه ، فالصّادر الأول باعتبار وحدة وجوده الذي هو ممّا يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحقّ وباعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سبباً لأمر كثيرة كما صرح به الشيخ في الشفاء . اعلم أنّ الأمور المذكورة على تقدير كونها عدمية ليست عللاً مستقلة بأنفسها بل هي شروط حيثيات تختلف أحوال العلّة الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق فلا يرد ما اعترضه الإمام الرّازي بأنّ الأمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية . قال المحقق الطوسيّ بعد دفع اعتراضات الفاضل الشّارح عن الشيخ إنّّه لم يجزم في صدور الكثرة عن الواحد بهذا التفصيل ، وكيف وهو معترف بالعجز عن الإدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور كما ذكره مراراً في كتابه بل إنّما ذكر احتمال ذلك على سبيل الأولوية ، وقال المحاكم إنّ غرضهم ليس أنّ تكثّر الموجودات لم يحصل إلّا من هذه الجهة اذ لا برهان دالّ على ذلك بل المراد أنّ هذا الوجه يمكن أن يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أخرى لانعلمها . (هيدجى ٢٨٥)

فهو وإن كان واحداً لكن فيه كثرة اعتبارية ١/٦٠

اعتبار الكثرة في العقل قد يكون باعتبار جهتين فيه وهو لوجهين : الأول اعتبار أنّ له وجوداً ومهية ، والثاني اعتبار أنّ له تعقلاً لذاته وتعقلاً لمبدئه ، وقد يكون باعتبار أكثر من جهتين من ثلث جهات إلى أربع إلى ست جهات ، وتفصيله على ما قال المحقق الطوسيّ في شرح الإشارات هو أنّ في العقل الأول تعرض الكثرة باعتبارات فإنّ له مهية و وجوداً وإمكانه الذات ووجوباً بالغير وتعقلاً لذاته وتعقلاً لمبدئه ، فهذه أمور متكثّرة

عرضت فيه باعتبار إضافات متكثرة تحققت هناك، فباعتبار أنه صدر عن المبدء عرض أن يكون له وجود، وباعتبار أن له هوية مغايرة لهوية الأول عرض أن يكون له مهية، وباعتبار نسبة مهية إلى وجوده الزائد عليها في العقل عرض أن يكون ممكناً، وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير، وباعتبار أنه مجرد قائم بذاته عرض أن يكون عاقلاً لذاته ولمبدئه . قال - قدس سره - فهذه أمور ستة، اثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الهوية والإمكان ، واثنان هما الوجود والتعقل لذاته في أنهما حالة من حيث كونه بالفعل، واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه في أنهما الحالة المستفادة من مبدئه ، وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الأشياء بالتثليث الموجود في العقل الأول يعنى بالاعتبار الثانى ، الاثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة، اثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالفعل ، واثنان منهما يشتركان من حيث كونهما حالة مستفادة من مبدئه يعبر عن هذه الأشياء بالتثليث الموجود في العقل الأول . (آملى ٩١/٢)

وبوجه آخر ٢/٦٠

هذان على تثنية الجهة وقد تثلت الجهة في كل من الوجهين بأن يقال فيه وجوب وجود ومهية، وأيضاً تعقل لمبدئه وتعقل لذاته النورية أى وجوده وتعقل لذاته الظلمانية أى مهية، وأيضاً فيه نور وظل وظلمة . وتثليث الجهة لتثليث الصّوادعنه وهى العقل الثانى والفلك الأقصى ونفسه ، وإذا تثنيت الجهة عدّ الفلك ونفسه واحداً أى الفلك الحى ، كيف وتشخص البدن بالنفس . (سبزوارى ١٥٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان ٣/٦٠

يشعر بأن مبدء المعلولين أعنى العقل الثانى والفك الأول هو الوجوب والإمكان أو عقل نفسه وعقل غيره يعنى كل من الوجوب وحده والتعقل للمبدء وحده كاف في كونه مصدراً للعقل الثانى ، وكذا كل من الإمكان والتعقل للذات وحدهما كاف في كونه مصدراً للفلك ، وهذا بظاهره يخالف قولهم من أن العقل الأول بماله من حاله عند مبدئه

أعني تعقله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدءً لعقل آخر ، وبماله من حاله عند ذاته اعني تعقله ذاته وإمكان وجوده يصير مبدءً للفلك الأول لوجوب كون الأ-والصّوري مبدءاً للكان المناسب للمادة إلى آخر ما في الإشارات وشرحها . وهذا أي ما يستفاد من ظاهر كلام المصنّف منشا تخطيطه الإمام الرازي للشيخ على ما نقله المحقق - رحمه الله - فظهر أن الوجوب فقط والإمكان فقط لا يكفيان في صدور العقل والجسم وكذا التعقلان فافهم . (هيدجي ٢٨٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان جائئ ٣/٦٠

اعلم ان الجهات الستة المتقدمة في الحاشية السابقة للعقل الأول يمكن أن يعتبر من حيث هي ستة وذلك واضح بالنسبة إلى تعداد نفس تلك الجهات ، ويمكن أن يعتبر من حيث هي ثلاث وذلك بالاعتبار المتقدم في ذيل الحاشية المتقدمة آنفاً ، ويمكن أن يعتبر اثنتان باعتبار ان ثلاثة منها جهات للعقل باعتبار ذاته وهي مهيتة وإمكانه وتعقله لنفسه ، وثلاثة منها جهات له باعتباره إلى مبدئه وهي وجوده ووجوبه وتعقله لمبدئه ، وما يكون له من الجهات بالقياس إلى مبدئه أشرف ممّا له من حيث نفسه ، فوجوده ووجوبه وتعقله لمبدئه أشرف من مهيتته وإمكانه وتعقله لنفسه ، فيكون هو من جهة الأشرف مبدء لموجود أشرف كالعقل الثاني ومن جهة الأخسّ مبدء لموجود أخسّ وهو الجسم الفلك الأقصى' .

فان قلت : إذا تمت القاعدة أعني قاعدة « الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » و يكون الصّادر الأول واحداً لا محالة فلا يعقل أن يصدر منه أشياء متعدّدة وإن صحّ مع وحدته أن يكون مبدءه لأشياء متعدّدة فليكن المبدء الأول كذلك .

قلت : الصّادر الأول من هذه الجهات الستة ليس إلا أشياء واحداً وهو الوجود عند القائل بأصالته والمهية عند القائل باصالتها ، ولكن كونه الصّادر الأول ونفس تلك الحقيقة يستتبع اعتبار الجهات المذكورة من غير أن تكون تلك الجهات متعلّقة للجعل استقلالاً ، فإنّه على القول بأصالة الوجود يكون المجعل بالذات من هذه الجهات التي يتضمنها العقل تضمناً كالوجود والمهية مثلاً أو التزاماً كالوجوب والإمكان هو الوجود ،

ولكن لما كان المجعول وجوداً ظلياً محدوداً ينتزع من حده الذى جهة نفاذه معنى يعبر عنه بالمهيّة ثمّ يلاحظ وجوده إلى مهيّته فيعتبر بينهما نسبة إن قيست إلى مهيّته يعبر عنه بـ «الإمكان» وإن قيست إلى مبدئه يعبر عنه بـ «لوجوب»، وأمّا تعقّله لنفسه ليس إلاّ نفس نفسه لا أمراً زائداً عليه لكنّ يزداد به المجعول بالذات وتعقّله لمبدئه أمر عارض عليه فالمجعول بالذات ليس إلاّ شىء واحد وهو الوجود.

فان قلت: كيف يستند الغير المعلول الأوّل من سائر المعلولات إلى المعلول الأوّل وهو مناف مع التوحيد الخلقى، وانه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله. فقول المصنّف - قدّس سرّه - كساير الحكماء من أنّ العقل الأوّل مبدء للعقل الثّانى وللفلک الأقصى ممّا لا ينبغي.

قلت: قال المحقّق الطّوسى - قدّس سرّه - بعد نقل هذا الإشكال عن أبى البركات البغدادى بأنّه مؤاخذه لفظيّة لأنّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله وإنّ الوجود معلول له على الإطلاق، فإنّ تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولا إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقيّة والعرضيّة وإلى الشّروط لم يكن ذلك منافياً لما استسوه بنوا مسائلهم عليه. (آملی ۹۲/۲)

وامكانه أى وجوده ۴/۶۰

إشارة إلى جواب بعض الشبهات الفخريّة في المقام من أنّ الإمكان أمر سلبي فكيف يكون مصدراً لأمر فضلاً عن الفلک، وكذا المهيّة بناء على اعتباريّةها. فالجواب أنّ مرادهم أنّ وجوده من حيث شوبه بسواد الإمكان والمهيّة مبدء الفلک وكذا الوجود من حيث أنّه محفوف بوجود الله تعالى ومنور بنور الله مبدء للنور الذى هو العقل الثّانى. ففي الحقيقة الوجود في الموضوعين هو المبدء إذ كلّ من الوجود والمهيّة موجود وإن كان بوجود واحد كالفصل والجنس في البسائط. والموجود قسمان: أحدهما الموجود بمصداقه والآخر الموجود بوجود منشأ انتزاعه فذلك الوجود العينيّ النّورىّ القاهر العقليّ مصداق للوجوب ومنشأ انتزاع للمهيّة والإمكان. (سبزواری ۱۵۶)

وقربه الذي فوق القربات ١١/٦٠

لأنّ قرب الشئ منه تعالى ومعيتته هو تقوّمه به والشئ لا يبعد عمّا يقوم به وجوداً وبقاءً . (هيدجى ٢٨٧)

يصدر من كلّ عقل عقل ١٦/٦٠

قال المحقق الطوسى وقد شنع عليهم ابوالبركات البغدادى بأنّهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية، والواجب ان ينسب الكلّ إلى المبدء الأوّل وتجعل المراتب شروطاً معدّة لإفاضته تعالى، وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظيّة فإنّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله وإنّ الوجود معلول له على الإطلاق، فإنّ تساهلوا فى تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك لم يكن منافياً لما أسسوه وبنوا عليه مسائلهم . (هيدجى ٢٨٧)

وهو العقل الفعال ١٧/٦٠

لعدم تناهى تأثيراته من النفوس والصّور وغيرها والمبدء الفيّاض لما فى عالمنا والمدبّر لما تحت الفلك القمر بالتأثير والإيجاد لا بالتحريك والتصرف كما هو شأن النفوس . (هيدجى ٢٨٧)

المكمل للنفوس النّاطقة ١٧/٦٠

يعنى كما انّ العقول التسعة الأخرى مشبه بها للنفوس التسعة الفلكيّة وبإزاء العوالم التسعة السّماويّة كذلك العقل العاشر بإزاء كواكب الأرض وهى النفوس النطقية القدسيّة ومخرجا من القوّة إلى الفعل . وفى قولنا: «بحول الله تعالى وقوّته» إشارة إلى أنّ هذه العقول العشرة جهات فاعليّة الله وأيديه العمّالة وقدرته الفعلية فإثباتها لا ينافى عموم قدرة الله .

(سبزوارى ١٥٦)

بإذن الله ١٨/٦٠

أى بإذنه فى الإحداث والإبقاء ، وليس هذا الإذن كما إذن مباين عزلى لمباين ، عزلى إذ سمعت أنّه قدرة الله الفعلية، فإذا نه تعالى كلمة «كن» وهى الوجود المنبسط والمشية الفعلية والنفوس الرّحماني، وأوایل مجاليه هذه العقول . (سبزوارى ١٥٧)

بالفقر ١٩/٦٠

أى بوجوده المشوب بجهة الإمكان الذى هو مناط الفقر . (سبزوارى ١٥٧)

بحركات السبعة ٢١/٦٠

أى ليس استعداد الهيولى لقبول الصّور من جهة العقل الفعّال وإلا لما تغيّرت الاستعداد لأنّ العقل لا يتغيّر إذ يتعدّى تغيّره إلى تغيّر الواجب بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتّصالات الكوكبية . (هيدجى ٢٨٨)

هذه الكثرات ٢٣/٦٠

أى الغير المتناهية التعاقبية فهى باعتبار الجهات القابلية . (سبزوارى ١٥٧)

مع محدودية جهاته ١/٦١

فإنّ الفاعل لجهة واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد فى استعداداته (هيدجى ٢٨٨)

فى ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

هذا من معضلات المسائل والإشكال على الحكيم فى موضع واحد وعلى المتكلّم فى موضعين، إذ الحكيم الذى يقول بدوام الفيض، وإنّ الله تعالى قديم الإحسان وإنّ المستفيض دائر وزايل والمحسن إليه متجدّد ومتبدّد، ومتبدّل لا إشكال عليه إلا فى الحوادث اليومية حيث أنّ كلامها واقع فى حدّ من حدود ما لا يزال وهو معلول الحقّ القديم الأزلّى إذ لا مؤثّر فى الوجود إلا الله وهو غنىّ وتامّ وفوق التّمّام، فكيف تخلف وتخلّف المعلول عن العلّة التّامة غير جاز . وحلّه بما يذكر من أنّ علّة كلّ حادث مجموع أصل قديم وشرط حادث .

وأما موضعا الإشكال على المتكلّم فأحدهما هذا ، والآخر مجموع العالم الطّبيعىّ حيث أنّه يقول بانقطاع الفيض أو بما هو فى قوّة هذا ، إذ يقول خالق العالم بحيث لو حوسبت مدّة مضية كانت سبعة آلاف سنة أو سبعين ألفا أو سبعمائة ألف من السّنين أو غير ذلك ممّا قاله أهل النّارخ فيرد عليه إشكال التّخلف والإمساك عن الجود . ومما يقال عليه الدّاء العيا والإشكال العويص الذى لا ينحلّ هو هذا ، وعندنا كما أشرنا إليه الجود

قديم والمستجد حادث متجدد . (سبزواری ١٥٧)

في ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

اعلم ان في ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيماً وهو ان العلة التامة للحادث إن كانت قديمة لجميع أجزائها لزم قدم الحادث وإن كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل تحتاج إلى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود ولا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ، فنقل الكلام إلى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب أمور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا يترقى حادث في سلسلة علمه إلى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته إلى حادث ، فأرادوا التفصي عن ذلك الإشكال فقالوا : إن العناية الإلهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الإضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت إلى العلة القديمة و من حيث حدوثها استندت إليها الحوادث ، هذه طريقة الحكماء ولما لم تكن مرضية عند صدر المتألهين حيث قال كلامهم يدل على كون الحركة الدورية الفلكية دائمة الذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة ، وهذا غير صحيح إذ الأمر التجدي بالبحث ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً ، وأما الماهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا غيرة باستمرارها عدل عن هذه الطريقة وجعل الرابطة بين الحادث والقديم طبيعة الفلك بناءً على تجدها الذاتي فقال : «فالحق الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدد بالذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد ، وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث . (هيدجى ٢٨٨)

(سبزواری ١٥٨)

مجتمعة في الوجود مترتبة ٥/٦١

لأن آحاد السلسلة مسببات وأسباب مؤثرة مترتبة ذاتاً لها معية في الوجود لا كالمعدات المتعاقبة في الوجود زماناً التي لو لم تنته لم تكن تسلسل محال إذ في كل حين

لم يوجد إلا الواحد منها بخلاف الأول فإنه كما قلنا هو التسلسل المستجمع لشرايط المحالية كالترتب والاجتماع في الوجود . (سبزواری ۱۵۸)

مثل المسبب الحادث الأصل ۷/۶۱

إذ جميع أسبابه يجب أن يكون حادثة في زمان وجوده والسبب القديم في الأزل .

غير جاز ۸/۶۱

كيف وأقل ما يعتبر في العلية هو الموافاة ، ومع تمكين التخلف من أين يعلم العلية وأى فرق بين العلة حينئذ وغيرها مما يترتب المعلول عليه ؟ . (سبزواری ۱۵۸)

ودفعها ۱۰/۶۱

ملخصة انّ علة كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشرط لحادث أيضا من الله القديم لأنّ معطى الوجود بقول مطلق ليس إلا هو . (هیدجی ۲۸۹)

وأما دفعها فالحكماء قائله ۱۰/۶۱

قيل في دفع الشبهة المذكورة وجوه: الأول ما عن الحكماء من أنّ الرّابط بين القديم والحادث هو الحركة الوضعيّة العرضيّة الطّارئة على الفلك التي يعبر عن مقدارها بالزمان فإنّ لها جهة ثبات وهي الحركة التّوسّطيّة وجهة تجدد وانبات وهي الحركة القطعيّة ، وهي من حيث جهة ثباتها مستندة إلى المبدء الثابت ومن حيث جهة تجددّها أى تجدد نسبها إلى ما فيه الحركة يسند إليها الحوادث .

وقد أورد عليه في الأسفار بأنّ كلامهم في هذا الدّفع يدلّ على كون الحركة الدّوريّة دائمة بالذّات بإعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة . قال - قدس سرّه - وهذا غير صحيح إذ الأمر التّجددي البحث ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديما ، وأما المهية الكلّية فهي غير مجعولة ولا جاعلة ولا عبرة باستمرارها . (آملی ۹۳/۲)

أمر واحد بسيط مستمرّ ۱۲/۶۱

وربّما يتوهّم انّ المتوسّط أمر كلّي لأنّه في كلّ حين بين فردين مما فيه الحركة غير فردين آخرين وهو باطل ، إذ ليس المراد مفهوم التّوسّط بل مصداقه وله سعة من حيث

أنه غير مرهون بفردين مخصوصين مما فيه الحركة ، فالمتحرك في الآن مثلا غير فارغ من التوسط في الأيون وغير خال من تلك الحالة البيئة ما دام متحركا لبطلان الجزء وما في حكمه في أفراد ما فيه الحركة وأجزائه ولا فرد قائم ثابت بالفعل ، فإذن الحركة أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، والتوسط بهذا النحو آية التوحيد كالآن السيال الذى هو راسم الزمان الذى هو مقدار القطعية . (سبزوارى ١٥٨)

فكل قطعة ١٦/٦١

هى أجزاءها المفروضة أوحدة منها هى المفاصل والحدود المشتركة باعتبار انقسامها لتقدرها بالزمان ثم القطعة ناظرة إلى الحادث الزمانى ، والحد إلى الحادث الآتى فقولنا : « فى زمان خاص » أعم منه ومن طرفه . (سبزوارى ١٥٨)

وسط ٢١/٦١

أى ما يقرن بقولنا : « لانه » كما عرفة الشيخ . (هيدجى ٢٨٩)

وإذا نقل الكلام ٢١/٦١

وسئل عن علة حدوث الحركة بأن يقال : علة وجود الحادث هو القديم المتعال ، و علة حدوثه هى الحركة والحركة علة وجودها هو القديم فما علة حدوثها ؟ . يجاب بأن الحدوث ذاتى لها لاتعلل . (هيدجى ٢٨٩)

حديث التّخلف ٢٢/٦١

عن السّبب القديم . (هيدجى ٢٨٩)

وقيل أيضا غير ذا ٣/٦٢

وعمدة الأقوال ثلاثة كما أشار اليه المصنّف - قدس سرّه - أولها أن يكون الشّرايط مراتب الأوضاع السيّالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة السّماويّة ، وثانيها أن يكون الشّرايط مراتب الطّبيعية السيّالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة الجوهريّة الفلكيّة ، وهذا هو مذهب المصنّف و صدر المتألّهين - قدس سرّهما - وثالثها أن تكون الشّرايط هى الأمور المتعاقبة المتواردة على الموادّ العنصريّة ممّا به الاستعدادات المختلفة لآلى نهاية . (هيدجى ٢٨٩)

فمنها ما قاله صدر المتألهین ۴/۶۲

عبارته هكذا : « إن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معها والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو حقيقته عين الحدوث » إلى آخر ما نقل عنه . وقال في موضع آخر منه : « إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد ، وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً ، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزما للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان » انتهى .

وأما كيفية استناد وجود الطبيعة السيالة إلى الثابت القديم عنده فهي ما أشار - إليه بقوله : « وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان : ... » فن وجهها العقلي مستندة إلى الله تعالى ومن وجهها الكوني مستندة إليها الحوادث الكونية والطبائع المنقطعة ، وأما نفس سيلانها فذاتية لا تعلل . (هيدجی ۲۹۰)

فمنها ما قاله صدر المتألهین ۴/۶۲

هذا هو الوجه الثاني في دفع الإشكال ، وحاصله أن الرابط هو حركة الفلك لكن لا حركته الوضعية بل حركته الطبيعية الجوهرية ، فإن لطبيعة الفلك وجهان : وجه عقلي من جهة اتصالها بل اتحادها برب نوعها ، ووجه طبيعي من حيث كونها طبيعة متجددة متصرمة ، فمن حيث وجهها العقلي لها ثبات واستقرار ، ومن حيث وجهها الطبيعي متصرم متجدد ، فمن حيث ثباتها مستندة إلى مبدئها ومن حيث تجددها مستندة إليها الحوادث . فالرابط على طريقته كما تبين هو حركة الفلك مثل الوجه الأول إلا أنها على طريقته الحركة الجوهرية للفلك وعلى طريقة الحكماء حركته العرضية الوضعية . (آملی ۹۳/۲)

مهيته أو حقيقته ۵/۶۲

الأولى ناظرة إلى الحركة على طريقة القوم فإنها مهيته التدرج والتجدد ، والثانية ناظرة إلى المتحرك بنفسه الذي هو الطبيعة على طريقة نفسه ، إذ ليس التجدد و عدم القرار معتبرا في مفهوم الطبيعة ومهيته الصورة النوعية مثلا ، فإن الصورة النوعية

النارية قوة مسخنه محرقة مجففة مصعدة لجسمها ، والمائية قوة مبردة مثله مبدء الميعان ونحو ذلك ، وليس فيهما انتهما قارآن أو غير قارئ وكذا الجوهر الأخرى ، ولهذا قد يوفق بين وقوع الحركة في الجوهر وعدمها فيه أى في مهيته ، نعم وجود الجوهر طبعاً كان أو غيره مساوق للحركة الجوهرية والتبدل في ذاته الوجودية . (سبزواری ١٥٨)

ماهيته أوحقيقته ٥/٦٢

إشارة إلى أنه فرق بين حال الماهية وحال الوجود ، فالحركة والزمان أمر ماهيته التجدد والانقضاء ، والطبيعة إنما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة . (هيدجي ٢٩٠)

لكن الطبائع المنقطعة ٧/٦٢

والفيض غير منقطع فهي من المربوطات ولادوام لها حتى تصلح للرابطة ، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان أى الطبيعة الخامسة الملكية المتجددة بالذات عنده كالحركة الوضعية عندهم ولها وجهان لاتصالها بل إيجادها برب نوعها ، فمن جهة وجهها العقلي الذي هو كالتوسط بين الأوضاع مسندة إلى الله تعالى ، ومن جهة وجهها الطبيعي السّيال المقداري مسند إليها الحوادث ، ففي كلا الطرفين الرابط هو الحركة الفلكية إلا أن في أحدهما الرابط هو الوضعية وفي الآخر الجوهرية . (سبزواری ١٥٩)

وتلك الطبيعة الحافظة للزمان ٨/٦٢

فإن الزمان عنده عبارة عن مقدار الطبيعة الفلكية باعتبار تجدد ها الذاتي لا مقدار الحركة العرضية للفلك كما هو مذهب ارسطاطاليس ، وفي حقيقة الزمان أقوال مختلفة نقل كثيرا منها في الأسفار . (هيدجي ٢٩١)

وجه عقلي ٨/٦٢

وهو المثال النوري والفرد العقلي يقال له : « رب النوع » من العقول العرضية التي هي صور علمه تعالى وقضائه التفصيلية . (هيدجي ٢٩١)

ولها وجه كوني ٩/٦٢

يقال له : « القدر العيني » . (هيدجى ٢٩١)

وقد مضى ١٠/٦٢

وهو قوله :

وعندنا الحدوث ذاتى ولا شىء من الذاتى جا معللاً . (هيدجى ٢٩١)

ويمثلون بحركة الثقل إلى أسفل ١٣/٦٢

فإذا سئل أنه لم صدر كون الثقل فى رأس ذراع يبعد عن السقف عند هويته عن الثقل هنا وفى هذا الآن لا قبل ذلك مع وجود الثقل قبل ذلك ، يجاب بأنه كان صدوره مشروطاً بمضى الأكوان السابقة عليه ، وقس عليه كونه فى حدود ذراع بعده وبعد بعده . (سبزوارى ١٥٩)

وأما من يقول بالانقطاع ١٨/٦٢

ويخلق مجموع العالم فى حد من حدود لا يزال فيلزمه مع إشكال التخلّف إمساك الفيض فهو داء عياء . (هيدجى ٢٩١)

وأما من يقول بالانقطاع ففى داء عياء لم ينجع ١٨/٦٢

وذلك لأنّ الجواب عن إشكال ربط الحادث بالقديم لا يندفع إلّا بالالتزام بوجود أمر فيه جهة ثبات وجهة تجدد حتى يكون بجهة ثباته مرتبطاً بالقديم وبجهة تجدده مرتبطاً بالحادث لكى يكون رابطاً بينهما ، ومبنى الأجوبة الثلاثة المتقدمة كلّها كان على هذا الالتزام ، إلّا أنّ الرابط بناء على الجواب الأوّل كان الحركة الوضعيّة الثابتة للفلك ، وعلى الجواب الثانى هو حرّكته الجوهرية ، وعلى الجواب الثالث هو العمل المعدّة من الأمور المتعاقبة الغير المتناهية . ومعلوم أنّه مع القول بانقطاع الفيض لا يتصور وجود أمر ذى جهتين من حركة أو أمور غير متناهية فلا يكون دافعاً للإشكال ولا يوجد لدائه دواء . (آملى ٩٤/٢)

على طريقة الإشرافيين ٢٠/٦٢

قال شيخهم : « إنّ العقول المجردة كثيرة جدّاً ولا بدّها من ترتيب فيحصل من

المعلول الأقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع و خامس ، وهكذا في النزول إلى أن يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير ، وكل واحد من هذه الأنوار العقلية لاجباب بينه وبين النور الأول الواجب إذ الحجاب إنما هو من لوازم المادّة وتوابعها فهي تشاهد النور الأول ويقع عليها شعاعه ثمّ ينعكس النور من بعضها على بعض ، فكلّ عال يشرق على ما تحته في المرتبة ، وكلّ سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة ، حتّى ان القاهر الثاني يقبل الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتّين مرّة بغير واسطة ومرّة بواسطة النور الأقرب ، والثالث أربع مرّات مرتّاً صاحبه وما يقبل منه تعالى بغير واسطة وما يقبل منه تعالى بواسطة النور الأقرب ، والرابع ثمانى مرّات أربع مرّات من انعكاس صاحبه و مرتّاً الثاني ومرّة من النور الأنوار بغير واسطة ، وهكذا يتضاعف الأنوار الفائضة العقلية إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الإحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقلية ممّن كان وعلى من كان نور جوهر عقليّ . (هيدجى ۲۹۱)

إذ ذا لدى الشّرق ۲۱/۶۲

ظرفية تعليلية . (هيدجى ۲۹۲)

استيهال ۲۱/۲۲

أى استيناس . (هيدجى ۲۹۲)

وثاق ۲۲/۶۲

جميع وثيق أى المحكم . (هيدجى ۲۹۲)

سيّضح وجهه ۲۲/۶۲

في الغرر الآتى عند فذلكة ما ذكر بقوله : « وان لأعلين انتمى فيلزم » .

(هيدجى ۲۹۲)

كما سيّضح وجهه ۲۲/۶۲

عند قوله : « و إن لأعلين انتمى » كما زعمه المشائون إلى آخر ما في الغرر .

(آملی ۹۴/۲)

اسّس ۱/۶۳

جواب إذا لاس مثلثة أصل البناء كالأساس والأسس محرّكة وأصل كل شيء
الجمع أساس بالكسر . قاموس . (هیدجی ۲۹۲)

وأصنامها ۳/۶۳

قال المصنّف في بعض حواشيه على الأسفار: «الأصنام والبرازخ عبارة عن الأجسام
عند الإشرقيّين فإنّهم يعبّرون عن الأجسام بهما إلّا أنّ الإشرقيّين من غير المسلمين
يعبّرون عن الأجسام بالأصنام والمسلمين منهم يعبّرون بالبرازخ» . (آملی ۹۴/۲)

أى إشراقات العقول المترتبة ۴/۶۳

إشارة إلى أنّ المراد بالنسب ليس نسباً مقوليّة بل إضافات إشرقيّة وترتب
الآثار والأنوار عليها بوجه كترتب الآثار على نسب الكواكب السيّارة من المقارنة والتّسديس
والتّربيع وغيره، وكالاhtزاز المعنويّ الحاصل في القلوب المنوّرة من الواردات الإلهيّة
بوجه . (سبزواری ۱۵۹)

أى إشراقات العقول المترتبة ۴/۶۳

أى إشراق العقول العالية على من دونها ومشاهدة العقول الدّانية لما فوقها كلّ
واحد من الإشراقات الحاصلة من العقول العالية والمشاهدات الحاصلة الدّانية بواسطة أو
بلاواسطة وما كان منها بواسطة كان الوسط واحداً أو متعدّداً . (آملی ۹۴/۲)

مفعول به للأخذ ۶/۶۳

إذا لم يكن «يأخذ» في قوله: «لأياخذ الأفلاك» من «الأخذ» بمعنى الشّروع يكون
كلمة «ترتيباً» مفعولاً به، وإن كان بمعنى الشّروع يكون «ترتيباً» مفعولاً فيه كما أنّ كلمة
«في التّرتيب» التي في المصراع الثّاني أعني قوله: «قد كان في التّرتيب عقل اخذا» مفعول
فيه وكلمة «اخذ» في هذا المصراع بمعنى الشّروع . (آملی ۹۵/۲)

مفيض نورثان وثالث وهكذا ۱۰/۶۳

يعنى أنّه يحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثّاني ثالث وهكذا رابع وخامس

في النزول إلى أن يحصل عدد كثير . (هيدجي ٢٩٢)

فتقف سلسلة العقول المترتبة ١١/٦٣

فلم يعين لها عدد عشرة أو عشرون ولا أربعون أو خمسون أو مائة أو غيرها ، بل المعيار في الوقوف أنّ النّزّل يبلغ إلى حدّ من الضّعف لا يصدر من النّور القاهر الاخير نور قاهر بل نور اسفهبدا كما أنّها عند المشّائين معيّنه بالعشرة ولا يصدر من العقل العاشر عقل مفارق ذاتا وفعلا عن المادّة بل يصدر منه النّفس النّاطقة ، كلّ ذلك بحول الله وقوّته . (سبزوارى ١٦٠)

في مقابلها ١٢/٦٣

كالقمر ثمّ منه في المرآة ثمّ منه في الماء ثمّ منه في الجدار هكذا ، والمراد من النّزّل ليس ما هو ظاهره من الانتقال بل معناه إلقاء الظلّ والعكس . (هيدجي ٢٩٢)

شروع في بيان كثرة الجهات الحقيقية ١٥/٦٣

قال الشّيخ الإشراق في كتاب حكمة الإشراق في تزييف مذهب المشّائين : «النّور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصرى ، وتعلم أنّ الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية فتنتهى إلى نور لا يحصل منه نور آخر مجرد ، وإذا صادفنا في كلّ برزخ من الأثيريات كوكبا وفي كرة الثّوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلا بدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا » . (سبزوارى ١٦٠)

اللّتان قبلهما الثّانى ٥/٦٤

فالمراد بالصّاحب للثّالث من القواهر هو القاهر الثّانى القابل للإشراقين .

(سبزوارى ١٦٠)

إشراق نور الأنوار ٦/٦٤

أى إحداهما هذا وثانيتها إشراق من الحقّ يقبله النّور الأقرب وينعكس منه على الثّالث ومثاله من عالم الشّهادة أن يقع إشراق الشّمس على مرآة ومنها على ماء ومنه على

جدار صیقلی، فهذه القوابل مع أنها قبلت إشراق الشمس بلا واسطة قبلته بواسطة أو وسائط، ونور الأنوار بهر برهانه لما كان محيطا كان نوره العلمی مثلا محیطا أحاط بكل شيء رحمة وعلما، فنوره العلمی أشرق على كل نفس ناطقة وعلى كل عقل ونفس بلا واسطة كما قال في كتابه المجید: «وَلَا يُحَيِّطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»، وأشرق أيضاً على العقول العشرة على طريقة المشائين وأشرق من العقل الفعال العاشر على العقل البسيط الذي للمعلم ومنه على عقله التفصيلي ومنه على عقل المتعلم (سبزواری ۱۶۰)

إلا إن المقصود التفصيل ۲۲/۶۴

أى تفصيل ما أجمله في قبول السافل شعاع العالی إذ لم يصرّح هناك بأن يكون القبول في الأنوار الغير السّاحة بالتوسط وغيره كما صرّح به وفصل في الأنوار السّاحة الحاصلة من نور الأنوار . (هیدجی ۲۹۲)

من الزّمان والمكان ۳/۶۵

وهما حجابان عظيمان فإنّ المانع من اجتماع الصّور الماضيّة في القرون الخالية مع الصّور الغابرة في القرون الآتية هو الزّمان، والمانع من اجتماع الصّور المتباعدة في المكان هو المكان، والمادّة الجسميّة حجاب اعظم فإنّ الموجود الذي وجوده للجسم ليس موجودا لذاته غايب ذاته عن ذاته كنفس الجسم . وأمّا الموجود المفارق عن هذه فهو نور الذاته وحاضر لذاته وفي عالم المفارقات طي الصّور اللّطيفة المثاليّة فضلا عن الصّور الماديّة فضلا عن طي الزّمان والمكان . (سبزواری ۱۶۱)

كلّها في كلّها ۹/۶۵

وهذا الذي ذكر في العقول التي هي فوائح كتاب التّكوين يتحقّق في العقول التي هي خواتمه كعقول إخوان الحقيقة والصّفا فإنّها حيث كانت وحدانيّة الوجهة والعقيدة متّفقة الأخلاق الحميدة والأعمال الحسنة كان كلّها في كلّها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل .

بی سرو بی پا بدیم آن سرهمه

متّحد بودیم یکک جوهر همه

یک ک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
(سبزواری ۱۶۱)

غرر فی تمایز الاشعة ۱۲/۶۵

إشارة إلى حصول جوهر عقليّ من كلّ واحد من هذه الإشراقات العقلية كما قال الشيخ المتأله الأشرافيّ وإنّما حصل من كلّ مشاهدة وإشراق نور عقليّ لأنّ الإشراقات الكثيرة المتعدّدة إذا وقعت على حيّ لا يغيب عن ذاته فيكون له حينئذ الشعور بكلّ واحد منها وزيادتها فيحصل من كلّ واحد من هذه الإشراقات والمشاهدات نور مجرد عقليّ، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعدّدة واقعة على الميّت كالأجسام فانّها وإن تمايزت بتمایز العلل كالکواکب والستراج الواقعة على جسم لكنّه لا يحصل منه بسببها أمور إذ لا شعور له بتلك الإشراقات ولا بزيادتها. (هیدجی ۲۹۳)

لیس كذلك ۱۶/۶۵

بأن لم يكن ازدياد فيها لما يرى من وقوع الضوء من الستراج الشديد الضوء مثلاً على الحائط المستنير بالقمر. (هیدجی ۲۹۳)

سترا ۲۰/۶۵

أى وليس ما يحصل فيه مستور عليه. (هیدجی ۲۹۳)

بها ۲۱/۶۵

متعلق بقوله: «شعرا» يعنى يحصل له حينئذ شعور بها وبازديادها (هیدجی ۲۹۳)

واعتبر بإشراق العقل على النفس ۱/۶۶

إذا أشرق نور العقل الفعّال عليها وعلى مدرّكاتها الوهميّة والخياليّة جعل النفس عقلاً بالفعل ومدرّكاتها معقولات بالفعل، والمشأؤون مثله بإشراق الشّمس على العين الصحيحة ومبصراتها التي كانت مبصرات بالقوّة وبه صارت مبصرات بالفعل، وصيرورة

النفس مجردة بالفعل باعتبار تجرد صورتها التي هي المعقولات المجردة كما يأتي ان النفس مجردة لتجرد عارضها ولمشاهدة المجردات . وانما قلنا : « مثله » على طريقة أكثر المشائين القائلين باتصال النفس بالعقل الفعال وانها بعد تولى وجهها شطره يترشح منه الصور عليها هذا على قول ، أو ينعكس إشراقه منها على نفسه فتشاهد النفس فيه حقايق الصور كالقول بخروج الشعاع في الإبصار ، وهذا على قول آخر . وأما على القول باتحادها مع العقل الفعال أى فناؤها فيه بعد الاستكمال كما قال كثير من المحققين فيطوى حديث المثلية والتحقيق في الوصول إلى الغايات انه بنحو التحوّل والفناء عنها والبقاء به إذ بدونه لاوصول حقيقى ، والاتصال الإضافى ليس بلوغا إلى الغاية . (سبزوارى ١٦١)

واعتبر بإشراق العقل على النفس ١/٦٦

يعنى واعتبر في حصول أمثال الأشعة من الأشعة بصيرورة النفس مثل العقل بإشراقه عليها ، بعبارة أخرى يحصل من هذه الأشعة أمثال هذه الأشعة كما إن اشراق العقل على النفس يجعلها مثله في التجرد والمشاهدة . (هيدجى ٢٩٣)

واعتبر بإشراق العقل ١/٦٦

هذا مثال لحصول الأشعة من الأشعة يعنى حصول الأشعة من أشعة أخرى و صيرورة الثانية أشعة مثل الأولى ' نظير إشراق العقل الفعال على النفس يجعلها مثله في التجرد والمشاهدة كإشراق المعلم على المتعلم يجعله مثله في النور والاستبصار . وهذه المماثلة مبنى على كون التعقل باتصال النفس إلى العقل الفعال ، وأما بناء على الاتحاد كما هو طريقة صدر المتألهين فلا اثنيّة حينئذ حتى يبحث عن حديث المماثلة . (آملى ٩٥/٢)

في فذلكة ما ذكر ٣/٦٦

قال التفتازانى : « الفذلكة في الحساب بأن تذكر تفاصيل ثمّ تجمل فيقال : فذلک

كذا » . (هيدجى ٢٩٣)

ارباب الطلسمات بدت ١٤/٦٦

«الطلسم» باصطلاح أهل الإشراف هو الجسم، وفي معنى الطلسم اقوال :
الأول ، ان «الطل» بمعنى الأثر والمعنى أثر الاسم ، وإنما يقال للأجسام أثر الاسم لأنها
آثار لعالم الأسماء والصفات .

الثاني ، إنه لفظ يوناني معناه عقدة لاتنحل .

الثالث ، أنه كناية عن مقلوب اسمه أعني «مسلط» ، ووجه تسمية الجسم بالطلسم
على الأخيرين لأجل غلبة أحكام المادة عليه بحيث صارت المادة كأنها عقدة لاتنحل و
كأنها مسلط عليه . (آمل ٩٥/٢)

منها القواهر التي صدرت ١٢/٦٦

يعني ان الطبقة العرضية منشعبة بطبقتين : إحداهما شريفة والأخرى أشرف
فوق الأولى لأن الجهات منشعبة بشريفة وأشرف ، فالشريفة للشريفة والأشرف
للأشرف . وكذا المربوبات المادية والمثالية كما ذكرنا . (سبزواري ١٦٢)

وإن لأعلين ٢٢، ٦٦

أى لما كانت أنواع الأجسام مطلقا متكافئة كانت منتسبة إلى عقول متكافئة لا إلى
عقول مرتبة وإلا وجبت العلوية بين الأجسام . وليس كذلك ، إذ العلة لابد أن يكون
أشرف من المعلول من جميع الوجوه ، والأفلاك مثلا ليس كذلك لأن الفلك الفوقاني
أعلى مكانا وأكبر حجما لكن قد يكون أشرف كوكبا .

قال الشيخ الإشرافي في حكمة الإشراف : «ولو كانت الترتيبات الحجمية في الأفلاك
عن الاعلين المرتبين كان المرنج أشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة وليس كذا بل بعضها
أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه أخرى فبين أربابها أيضا كذا انتهى .
وهذا وإن يترأى في الظاهر أنه خطابة لكن إذا تعمق برهان ان علم ان كل ما هو في المعلول
مستفاد من العلة فالمعلول حد ناقص للعلة والعلة حد تام للمعلول سيما لو علم ان للرقية
ضرب اتحاد مع الحقيقة فكيف لا يسوق ترتيبها إليها . (سبزواري ١٦٢)

وان لاعلین ۲۲/۶۶

شروع فی بیان عدم وثاقه الطّریقه المشائیّة . (هیدجی ۲۹۳)

وان لاعلین انتمی ۲۲/۶۶

هذا إلى آخر الغرر شروع فی ذکر وجوه تزییف طریقه المشائین فی کیفیّة حصول
الکثرة فی العالم وهی امور :

الأوّل ، ما ذكره بقوله : «فيلزم علیّة الجسم لجسم» وبیانه انه على طریقه المشائین
یکون الصّادر الأوّل مبدء بحول الله وقوته لأمرین عرضیین متکافئین : أحدهما العقل
الثانی والآخر جسم الفلک الأقصی ، فیکون بین المعلولین أعنی العقل الثانی والفلک الأقصی
معیّة فی المعلولیّة ، ثمّ العقل الثانی مبدء للعقل الثالث ولجسم الفلک الثانی بإذن الله و
حوله فیکون متقدماً علیه ویکون تقدّمه علیه بالعلیّة إذ الترتیب بینهما علی ومعلولیّ ،
وحيث انّ الجسم الفلک الأقصی متکافؤ مع العقل الثانی الذی متقدّم على العقل الثالث
یکون لامحالة متقدماً على العقل الثالث والجسم الثانی لأنّ ما مع المقدم متقدّم وحيث انّ
تقدّم العقل الثانی على الثالث یمکن بالعلیّة یمکن أن یمکن تقدّم الجسم الأقصی أيضاً
بالعلیّة بحکم المساوات .

اقول ، لو تمّ هذا البیان لکان التلازم علیّة الجسم الفلک الإقصی للعقل الثالث
ایضاً لانه یصیر علّة للجسم الثانی فقط مع انّ ما فرعوا علیه من النّالی الباطل هو علیّة
الجسم للجسم . ومنشأ الخلل فی هذا البیان هو انّ تساوی الفلک الأقصی مع العقل الثانی
یوجب ترتبه على معلول العقل الثانی وهو العقل الثالث والجسم الثانی لاعلیّة لمعلوله وإلا
یلزم أن یمکن الجسم الأقصی أيضاً علّة مثل العقل الثانی وحينئذ یلزم توارد العلّتين على
معلول واحد مضافاً إلى لزوم كون الجسم علّة للعقل والجسم . (آملی ۹۶/۲)

ترتّب أيضاً ۳/۶۷

أقول لزوم الترتّب بین الأجسام مسلّم وأما كونه علیاً ومعلولياً فلا .
(هیدجی ۲۹۴)

وانتفی التلازم ۳/۶۷

هذا بيان بطلان التالى أى عليّة الجسم للجسم ، وذلك لأنّ تأثير جسم فى جسم آخر يتوقّف على محاذاتهما كالشمس فى إضائتها وإشراقها بالنسبة إلى الأرض ، والجسم المعدوم ليس بموجود حتّى يكون محاذياً مع علته فتأثير الجسم فى وجود جسم آخر مستحيل . والسرّ فى اشتراط تأثير الجسم بمحاذاته مع المتأثر منه هو كونهما معاً مادياً محتجباً بالزمان والمكان فىكون مختلف النسبة بالنسبة للمؤثر عنه بخلاف المجرد الذى هو لمكان تجرّده يكون متساوى النسبة إلى جميع الماديات والمجرّدات ، ولذا لا يشترط فى تأثيره وضع و محاذات بخلاف المادى . (أملى ٩٧/٢)

أيضاً إن لأعلى انتسب ٥/٦٧

هذا وجه ثان لتزييف طريقة المشائين فى كيفية حصول الكثرة فى العالم ، وبيانه انه على طريقة المشاء يكون الجسم الفلك الأقصى صادراً عن العقل الأول والفلك الثانى و هو فلك الثوابت صادراً عن العقل الثانى وهكذا إلى أن ينتهى إلى العقل التاسع فىكون هو مبدء للفلك التاسع وهو فلك القمر ، ثمّ ينتهى إلى العقل العاشر واليه يستند كد خدائية عالم العناصر ، وحيث أنّ بين هذه العقول ترتب علىّ كما انّضح ويكون كلّ عال منها أشرف من السافل منه فىكون بين هذه الأفلاك أيضاً ترتب فى الشرف فيجب أن يكون الفلك الأقصى أشرف من ما دونه كما يكون هو أعظم ممّا يشتمل عليه ثمّ الفلك الثانى بعده لابد أن يكون أشرف من بقية الأفلاك إلى أن ينتهى إلى فلك القمر ، و هكذا يجب حفظ النسبة فيما فى كلّ واحد من هذه الأفلاك من الكواكب مع أنّه ليس الأمر كذلك ، وذلك لأنّ الشمس التى فى الفلك الرابع وفلكها أصغر ممّا فوقه وهو فلك المريخ لكنّها أشرف من جميع الكواكب لأنّها كوكب فاعل النهار الذى بطلوعه يستهلك نور كلّ كوكب منير ، فمنه يستكشف من أنّها ليست صادرة عن عقل طولى مترتب على عقل فوقه على طريقة المشاء بل إنّما هو معلول أعظم أنوار الطبقة العرضية الموسوم فى لسان حكماء الفرس بـ «الشهر يور» الذى بعد الاستعراب يقال بـ «السهرير» فإنّ أسامى الشهور المعروفة عندهم من «فروردين» إلى آخر الشهور أسامى للعقول عندهم بل يظهر من بعض العبارات

أنّھا أسامی للعقول الطّولیّة، فعن الجیهانی فی مقالة انّ أوّل ملک من الملائكة «بهمن» ثمّ «اردیبهشت» ثمّ «شهریور» ثمّ «اسفند» ثمّ «خرداد» ثمّ «مرداد». قال: «وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السّراج من السّراج من غیر أن ینقص من الأوّل شیء وقال لهم ربّهم: من ربّکم وخالقکم؟ قالوا: «انت ربّنا وخالقنا» انتهى. (آملی ۹۸/۲)

للسّهریر ۸/۶۷

بالسّین المهملة معرّب شهریر بالمعجمة و هو أوّل شهریور الّذی هو من شهر الفرس. والمعنی الآخر له الملك الموکّل علی الشّمس كما انّ احد معانی شهریور الّذی كان شهریر مخفّف منه الملك الموکّل علی النّار كما قیل: «ز شهریورت باد فتح وظفر». (سبزواری ۱۶۳)

للسّهریر ۸/۶۷

معرّب «شهریر» مخفّف «شهریور» لعلّ باعتبار ما ذکر من أنّه اسم أعظم الأنوار وطلسمه سلطان الکواکب تسمی ملوک الفرس بشهریار مخفّف «شهریور یار» کاسفندیار مخفّف «اسفندیار یار» قد سبق منّا ترجمة الفهلوی فی مبحث الوجود عند قوله: «الفهلویون الوجود عندهم». (هیدجی ۲۹۴)

وهو بالفهلویّة ۹/۶۷

رأیت فی بعض الكتب الحديثة فی ترجمة الفهلوی ما لفظه:

زبان پهلوی این زبان را فارسی میانه نیز نام نهاده اند و منسوب است به هرثوه که نام قبیله بزرگی یا سرزمین وسیعی است که مسکن قبیله هرثوه بوده و آن سرزمین خراسان امروزی است که از مشرق بدشت خاوران قدیم و از شمال بخوارزم و گرگان و از مغرب بدامغان حالیه و از طرف دیگر بسند و زابل پیوسته و مردم آن سرزمین از ایرانیان «سکه» بوده اند که پس از مرگ اسکندر یونانیان را از ایران رانده دولتی بزرگ و پهناور تشکیل داده و ما آنان را اشکانیان گوئیم و کلمه «پهلو» و «پهلوان» که بمعنی شجاع است از این قوم دلیر که غالب داستانهای افسانه قدیم شاهنامه ظاهراً از

کارنامه‌های ایشان باشد باقی مانده است زبان آنان را زبان پرتوی می‌گفته‌اند .

اصل کلمه پهلوی «پرتو» بوده که اسم قوم اشکانی است کلمه «ر» مبدل بکلمه «ل» شد؛ بشکل «پلثو» و کلمه «ث» مبدل به «ه» شده «پلهو» گردیده بعد قلب بعمل آمده و پهلوی گشته و سپس با الحاق یاء نسبت پهلوی گردیده است، و نوشته‌هایی از آنان به دست آمده که قدیم‌ترین همه دوقباله^۱ ملک و باغ است بخط پهلوی اشکانی بر روی ورق پوست آهو نوشته شده و از اورامان کردستان بدست آمده و تاریخ آن به یکصد و بیست پیش از حضرت مسیح می‌گردد، و چنانچه از کتیبه^۲ بیستون معلوم می‌گردد «هرثو» نام خراسان بوده این مملکت را یونانیان «پارشیا» یا «پارسوایا» گویند و امروز «پارث» یا «پارت» می‌نامند. ارامنه در تواریخ خود آنرا «پهل شاهدان» گویند یعنی «پهل شاهستان» و در عصر اسلامی زبان فصیح فارس را پهلوی زبان و پهلوانی زبان می‌خواندند و پهلوی را برابر با تازی و بعضی آهنگ آنهارا ترانه‌های «فهلویات» خوانده‌اند .

تمام شد آنچه در آن کتاب عصری بوده و برخوانندگان واضح است که چه قدر تکلف بخرج داده تا «پرتو» را «پهلوی» ساخته است . (آملی ۹۹/۲)

هو اسم أعظم أنوار الطبقة العرضیة ۹/۶۷

منظور فيه الذی يفهم من کلماتهم المنقرلة انّ شهر یور من جملة العقول الطّولية كما نقل الجیهانی فی مقالة من مقالات زرادشت فی المبادی انّ دین زرادشت هو الدّعوة الى دین مارستان وانّ معبوده اُورمزد، اوّل من الملائكة بهمن ثمّ اردی بهشت ثمّ شهر یور ثمّ خرداد ثمّ مرداد وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السّراج من السّراج من غیر أن ينقص من الأوّل شيء ، وقال لهم : «من ربکم وخالقکم» ؟ . قالوا : « انت ربنا وخالقنا » وهم الملائكة المتوسّطون فی رسالته إلیه وقد راهم زرادشت واستفاد منهم العلوم إلى آخره . (هیدجی ۲۹۴)

ویقال له هو رخش ۱۰/۶۷

بالرّاء المهملة والخوا والشّین المعجمتین وزنه «ذونقش» وحدهی انه کلمتان لأنّ «هور» علی وزن نور فی لغة الفرس هو الشّمس أيضا كما قال الفردوسی الطّوسی :

ز عكس مى زرد و جام بلور سپهرى شد ايوان پر از ماه وهور
و «رخش» على وزن «نقش» أحد معانيه فى لغة الفرس «فرخ» و «فرخنده» فاجتمعت
الراء ان والتخفيف عند كثرة الاستعمال مطاوب فحذفت إحدیهما فمعنى «هو رخش»
الشمس المبارك الميمون و «رخش» بضم الاول بمعنى الشعاع و بمعنى نفس الشمس ومعنى
الشعاع مناسب هنا إن قرء بضم الراء . (سبزوارى ۱۶۳)

وأيضا كيف ينسب عالم الحس ۱۴/۶۷

هذا وجه ثالث فى تزييف طريقة المشائين ذكره شيخ الإشراقيين فى حكمته ، و
حاصله انه على طريقة المشائين يكون الجسم الثانى وهو فلک الثوابت على ما فيه من الأنجم
الكثيرة التى لا يحصيها إلا الله تعالى مستنداً إلى العقل الثانى فيجب أن يكون فى العقل الثانى
من الجهات الكثيرة ما ينفى بصدور هذه الكثرة منه مع انه ليس كذلك على طريقته إذ
الجهات المتصورة فى العقل الثانى تبلغ إلى ثمانى عشر ولو زادت عليه لكان إلى عدد محدود
والجهات الثمان عشر تحصل من إمكانه الذاتى ووجوبه الغيرى ووجوده وماهيته وتعلقه
لذاته وللعقل الأول ولمبدء المبادئ وإفاضة الفيض عليه من العقل الأول ومن المبدء بلا واسطة
وبواسطة العقل الأول ونظائر ذلك مما لا يتجاوز عن حدّ محدود . (آسلى ۱۰۰/۲)

وليس فى العقل الثانى من الجهات ۱۴/۶۷

فيه أنهم قالوا يجب أن يكون جوهر عقلى يصدر عنه جوهر عقلى وجرم سماوى
معاً ولم يجزموا بكون العقل الأول مصدر للفلک الأول والعقل الثانى للفلک الثانى وهكذا ،
ولا بانقطاع العقول عند الفلک الأخير ، ولا بوجوب تواليها فى علوية الأفلاك المتوالية ، ولا
بمساوات العقول للأفلاك فى المدد ، بل جزموا بأنها لا تكون أقلّ عدداً من الأفلاك فإنّ
الحكم بالجزم فيما عدا ذلك لا يصل إليه العقول البشرية فيجوز أن يصدر فى أول الأمر عقول
كثيرة ، ثمّ يكون عقل و فلک ، ثمّ بعده عقول آخر كثير ثمّ عقل آخر و فلک ، وهكذا ،
ويجوز أيضاً أن يصدر عقول كثيرة أو لا غير مرتبة ثمّ يترتب عقول ويصدر السماويات .
(هيدجى ۲۹۴)

أى بصدور فلک ثامن ١٥/٦٧

وبصدور کواکبه المتخالفة بالنوع إذ کلّ منها نوع منحصر فى شخص فتستدعى جهات فاعليّة لا یخصها إلا الله تعالى .

قال الشیخ الاشرافى : «ولما لم یکن ترتیب الثوابت واقعا على جزاف فیکون ظلّا لترتیب عقلىّ ومن الترتیبات بل ومن الکواکب فى الثوابت مالا یحیط البشر به علما . انتهى (سبزواری ١٦٣)

أظلال تلك النسب ١٩/٦٧

تفکّر فى نفسک الناطقة القدسیّة انّها تغذو بالمعارف الإلهیّة وینقوّی بها کملک غداؤه التسبیح والتّهلیل والبدن وتغذوا بالکیموس وإنّها ننمونماء معنویّا وتتحرّک جوهرها وترقىّ وجودا وتعرج إلى قرب الله ، والبدن تنمو فى الاقطار الثلثة وانّها تشبه کلّ نفس بذاتها وتستخلف خلفاء صالحین ، وليس النور الاسفهد فى التشبیه أقلّ من النار والبدن بموالده يستخلف فى الأرض وانّها بعقله البسیط تصوّر العقل التفصیلىّ والقوىّ ومصورة البدن على قول مثبتها تصوّر موادّه ، ولها کلمات قلبیّة کلیّة ونطق عقلىّ قارّ ، وله کلمات قالیّة جزئیّة ونطق حتّى غیر قارّ ولها عشق بالأنوار القاهرة وله عشق بالأنوار الحسیّة وقس علیه . (سبزواری ١٦٣)

لزینه جاز برجا ٢٠/٦٧

«جا» مخفف «جاء» بمعنى «صار» «زبرجا» خبره ، والزبرج الزیّنة من وشى أو جوهر والذهب والمراد به هنا هو الأخير . (هیدجى ٢٩٥)

وصنم لزینه وکمال ٢٠/٦٧

أى کلّ جسم للزینة والکمال صار ذهباً فهو فى کونه زینة أنموذج ربّه الذى هو عقل من العقول المتکافئة العرضیّة . (آملی ١٠٠/٢)

بل کلتما یقع من الهیئات الأنیقة ٢٢/٦٧

یعنى کلتما یقع من الهیئات الأنیقة فى هذا العالم المحسوس فهو أنموذج ممّا فى عالم

العقل، كما انّ الألوان العجيبة التى فى ريش الطّاووس أنموذج عجائب ما فى ربّ نوعه .
والشّئ الأنيق الذى يتعجّب منه من حسنه وجماله و«انق الشّئ» إذا راع حسنه وأعجب .
(آملى ١٠١/٢)

فغاسق ٢/٦٨

تنوينه للتنويع . (هيدجى ٢٩٥)

فغاسق عليه ٢/٦٨

هذا يتفرّع على قوله: « والنّور القاهر فى الغاسق حكمه انسحب » يعنى كلّ نور قاهر
أى ربّ نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الذى تحته حكمه القهر، وكلّ ربّ نوع
حكمه الحبّ يكون ما فى تحت تربته حكمه الحبّ وهكذا، فالجسم الذى يغلبه القهر يكون
ربّ نوعه ممّا يغلبه القهر، وحيث انّ الشّمس والقمر نورهما قد بهر نور ساير الكواكب
حتى ان صار الشّمس كوكب فاعل النّهار بحيث لا يبقى معه لساير الكواكب حكم فيكون
نور ربّهما قد قهر ساير أرباب الأنواع فقاهريّة نور الشّمس والقمر ظلّ قاهريّة نور
ربّهما فى عالم أرباب الأنواع . (آملى ١٠١/٢)

إذ ربّه ٢/٦٨

أى نوره القاهر . (هيدجى ٢٩٥)

أما رأيت أن شمساً ٣/٦٨

فقهرها أنوار الكواكب فى النّهار ظلّ قهر ربّ نوعها أرباب الكواكب يل
القهران منظويان فى قهر الواحد القّهار نور الأنوار تعالى . (سبزوارى ١٦٤)

أو المعنى انّ غاسقاً يصحبه ذلّ ٤/٦٨

غرضه من هذه العبارة بيان أن ليس المقصود ذكر غاسق يغلب عليه الحبّ والذلّ
معاً كما هو ظاهر المتن بل من الغواسق ما غلب عليه الحبّ فقط و ذلك كالزّهرة التى هى
كوكب العشق والمحبة، ومنها ما غلب عليه الذلّ والانقياد وذلك كالأمّهات الأربع .
(آملى ١٠١/٢)

كزهرة والامتهات الأربعة ٤١/٦٨

نشر على ترتيب اللّف . (هيدجى ٢٩٥) :

وكلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن جسم نامى فإنّه من ربّ نوع ذلك الجسم ، وقد بيّنه شيخ الإشراف فى المطارحات بأنّه لا يمكن استناد ذاك الفعل إلى القوى النّباتيّة من الغاذية والنّاميّة والمولدة ، ويّتن وجهه بأنّ هذه القوى أعراض لإدراك لها وأطال فى بيان عرضيّتها ثمّ رتب على عرضيّتها و عدم إدراكها عدم إمكان استناد هذه الأفاعيل إليها ، وقال هذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنّظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة ولتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوّة لإدراك لها ولا ثبات فى النّبات والحيوان ، ثمّ قال : « وما ظنّ أنّ للنّبات نفس مجردة مدبّرة فليس بحقّ وإلا لكانت ضابغة معطّلة ممنوعة من الكمال أبداً وذلك محال » . (آملى ١٠٢/٢)

وكلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن نامى . (هيدجى ٢٩٥)

ذى ٧/٦٨

مضاف إليه لقوله : « فعل » . (هيدجى ٢٩٥)

وقد زيّف احتجاجه ٩/٦٨

حيث أنّه بعد نقل ما فى المطارحات قال : « هذه أقوال هذا الشّيخ المتألّه فى هذا الباب ولا أشكّ أنّها فى غاية الجودة واللّطافة لكن فيها أشياء » ثمّ شرع فى بيان ما فيها بقوله : « منها عدم بلوغها حدّ الإجداء » إلى آخر عباراته . (آملى ١٠٢/٢)

للتّحلّ المسدّسات ١١/٦٨

فإنّ المسدّس أوسع الأشكال بعد الدّائرة وإنّما ترك الدّائرة لكيلا يقع خارج البيوت فضلا من الفرج والمربّع لئلا يقع داخل البيوت زواياها فضلا لأنّ التّحلّ مستدير مستطيل وربّه لا يحبّ المسرف . وشوهد العناكب ما ينسج فى الأشجار دوائر محيطة

بعضها ببعض ويفرز من مركزها خطوطا إلى محيطها على شكل مثلثات تعجب الماظرين وهونفسه بمقدار بعوضة فهذه وأمثالها من غرائب آثار الحيوانات بإلهام أربابها و ملائكة موكلين على أنواعها ، كما ورد في الشرع وفي الأحاديث : « ان تحت العرش ثورا و أسدا وان هناك ديكه يتبعها الديوك في الصيحة » وغير ذلك من إشارات الشرع .

(سبزواری ۱۶۴)

المثل الأفلاطونية ۱۲/۶۸

وهم الملائكة المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية والصّور الالهية لانّها علومها التفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجة . (هيدجی ۲۹۵)

إنما سميت تلك العقول المتكافئة مثلا ۱۳/۶۸

قال في حاشيته على الشواهد الربوبية : « وجه تسميتها بالمثل أمران : أحدهما ، أنّها أمثلة لما تحتها بمعنى أنّها مع ما هو واقع في تحتها مندرجة تحت مهية نوعية متفقة في المهية و لوازمها كما هو معنى المثلية .

وثانيهما ، أنّها أمثال وحكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى ' للحقّ تعالى التي هي أرباب الأرباب وتوصف بالنورية لجمعية وجودها وتميز ألها عن المثل المعلقة ، وانّها واقعات في عالم الإبداع لكونها غير مسبقة بمادة ومدة بل مخرجة من اللبس إلى الأيس دفعة واحدة دهرية ، وأنّها موجودة في صقع الربوبية لغلبة أحكام الوجوب عليها و استهلاك أحكام الإمكان فيها بحيث أنّها موجودة بوجود الله لا بإيجاده باقية ببقاء الله لا بإبقائه » انتهى .

اقول ، الفرق بين المثل والمثال هو أنّ مثل الشيء عبارة عمّا يوافقه في تمام المهية و يكون الامتياز بينهما في العوارض الخارجة عن المهية كالفردين المندرجين تحت مهية واحدة مثل زيد وعمرو ، ومثال الشيء عبارة عمّا يوافقه في بعض الوجوه لافى مهية ، ولأجل تفاوت معناهما أنّه تعالى ' منزّه عن المثل لأنّه لامهية له لكي يكون له شريك فيها ، ولو

كان ذاته تعالى مهية مجهولة الكنه أيضا ليس له مثل أى شريك في مهية ولكنه تعالى له الأمثال العليا بل العالم أعنى ما سواه تعالى كله مثاله .

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

بل ليس كل شيء إلا آيته لا أنه شيء فيه آيته . قال العارف المولوى :

فرق اشكالات آيد زين مقال ليك نبود مثل باشد اين مثال

كان دلير آخر مثال شير بود نيست مثل شير در جمله حدود

إذا عرفت ذلك ظهر لك وجه قول مصنف - قدس سره - : « لكونها أمثالا لما

دونها ومثالات وآيات لما فوقها » أما كونها أمثالا لما دونها فبناء على التحقيق من كونها

متحدة المهية مع مهية أصنامها مع مهية أصنامها ، قرب كل نوع مع أفرادها الناسوتية

كزيد وعمرو في اشتراكهما في جهة واحدة إلا أن رب النوع فرد عقلى نورى وسائر

الأفراد ناسوتية هيولائية من عالم الطبيعة . وأما كونها مثالا وظلالا لما فوقها فلأنها

ظلال أسمائه تعالى وحكايات صفاته . (آملی ١٠٢/٢)

أول كونها أمثالا للإشراقات العقلية ١٦/٦٨

وهذا وجه آخر لتسمية المثل بالمثل وهو كونها أى العقول المتكافئة العرضية أمثالا

للعقول الطولية لما عرفت من أن العقل بإشراقه يحصل منه مثله كما أن العقل يجعل النفس

مثله بإشراقه عليه نظير المعلم الذى يجعل المتعلم مثله بإفاضة العلم عليه من غير نقصان

شيء منه . (آملی ١٠٣/٢)

نسبت إلى افلاطون ١٧/٦٨

لأنه قال في كثير من أقاويله موافقا لأستاذه سقراط إن الموجودات صوراً مجردة

في عالم الإله وربما يسمية المثل الالهية ، وانها لا تدرول وتفسد ولكنها باقية وإن الذى

يدثرول يفسد إنما هو الموجودات التى هى كائنة . قال المصنف : إنما عبر عن عالم

الجبروت بعالم الإله لأنها من صقع الربوبية ، وأحكام الوجوب عليها غالبية وأحكام

الإمكان فيها مستهلكة . (هيدجى ٢٩٥)

وإنما نسبت إلى أفلاطون ۱۸/۶۸

قال الشيخ في إلهيات الشفاء : « إنهم جعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها يتلقى العقل إذ كان المعقول أمراً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحون نحو هذه، وإياها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذه الرأى » انتهى . (آملی ۱۰۴/۲)

لكل نوع له فرد في هذا العالم ۱۹/۶۸

خرج مثل الإضافات لأنها اعتبارية لا فرد لها، وخرجت الأعراض إذ المطلق من الفرد منصرف إلى الفرد الكامل وهو الجوهر المستقل وأفراد الأعراض وجودها تبعي، فلا رب نوع للعرض في عالم الإبداع لأن العرض ليس له وجود في مرتبة وجود الموضوع بل فيها قوته فيلزم وجود القوة في عالم الإبداع، ولذلك قال الشيخ الاشرافي المسكروطعمه والمسكك ورايحه هناك واحد، بل لارب جنس هناك لأن الجنس وجوده بنحو الاستهلاك وان كان الجوهر الجنسي والوجود للجوهر النوعي وهو المهية التامة والجنس مطلقة مهية ناقصة . (سبزواری ۱۶۴)

انه علم الحق عندهم وصور قضائية عندنا ۲۰/۶۸

لما قد تقدم من أن العلم التفصيلي للحق - جل شأنه - عندهم عبارة عن وجودات الأشياء كلها من أول عالم العقل إلى آخر مراتب الوجود وانه في مرتبة ذاته المقدس ليس إلا العلم الإجمالي بالأشياء فلا تفصيل فيه أصلاً، وعلمه الإجمالي بكل شيء في مرتبة ذاته هو عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته، بخلاف طريقة المصنّف فإنه قائل بأن علمه بذاته الذي هو عين ذاته علم إجمالي بما عداه في عين الكشف التفصيلي، فعلمه التفصيلي بكل شيء ليس منفصلاً عن ذاته حتى تكون المثل النورية مثلاً علماً لا غير بل علمه التفصيلي في مرتبة ذاته وإنما المثل النورية مرتبة من مراتب علمه وهي عالم قضائه أي قضائه التفصيلي الأولي المتوسط بين قضائه الإجمالي الذي هو عالم العقول الطولية وبين قضائه التفصيلي الثانوي وهو عالم النفوس الكلية المساوية المعبر عنها باللوح المحفوظ . (آملی ۱۰۴/۲)

وصور قضائية عندنا ٢٠/٦٨

كما تقدم في غرر مراتب علمه تعالى من أن المثل النورية صور قضائية قائمة بالعقل بالقيام الصدوري، ولأن فيها كثرة نوعية فهي قضاء تفصيلي أولى. أما كونها قضاء فلأنها إبداع لا دائرة ولا زائلة فلا ترد ولا تبدل، وإنها موجودة في عالم الإبداع على سبيل الكلية، والقضاء هو وجود الشيء في عالم الإبداع كذلك. وأما كونها تفصيلياً فلأن في كل واحد منها كثرة نوعية إذ كل منها بوحدة وبساطته تجمع كل كمال في الصور التي تحته من الصور الناسوبية الطبيعية جمعاً لا ينتم به جهة وحدته وبساطته. وأما كونها أولياً فكونها في مقابل القضاء التفصيلي الثانوي الذي هو أكثر تفصيلاً من القضاء التفصيلي الأول وهو الصور المفاضة على النفوس الكلية السماوية المعبر عنها باللوح المحفوظ. وأما العقول المترتبة الطولية فهي القضاء الإجمالي كما أن العقل الأول هو القلم الأعلى، ولعله المقسم به في قوله تعالى: «ن والقلم» (آمل ١٠٤/٢).

أعني الأفراد الطبيعي من نوعه أو شخصه المنحصر فيه في عالم الطبيعي ١/٦٩
قد تقدم أن الطلسم في لسان الإشرقيين عبارة عن الجسم إلا أن الإسلاميين منهم يعبرون عن الجسم بالبرزخ وغير الإسلامي منهم يعبرون بالطلسم. ووجه تقسيم المصنف الطلسم بقوله: «أعني الأفراد الطبيعي من نوعه أو شخصه المنحصر نوعه فيه في العالم الطبيعي» هو أن النوع المتكثر أفراده منحصر عندهم بالعناصر، وأما الأفلاك وما فيها من الفلكيات فكل شخص منها مندرج تحت نوع يكون شخصه منحصر به وذلك لعدم قبول هيولى الأفلاك عندهم للوصل والفصل فيصير الفرد الطبيعي حينئذ على قسمين: منها ما يتعدد أفراده وهو الموجود في عالم العناصر، ومنها ما لا يتكثر أفراده وهو الأفلاك وما فيها من الفلكيات. (آمل ١٠٥/٢)

والسر في أن الوجود البسيط ٣/٦٩

لعلم أن جواز أخذ مفهومات متخالفة وانتزاعها عن الوجود البسيط الأحدي

دلیل علی جامعیت ذاك الوجود لما دونه من مراتب الوجودات وواسطة لاثباته، فهیهنا أمور : ۱- كون الوجود البسيط مشتملا علی تمام مراتب ما دونه من الوجودات و ۲- جواز انتزاع المفهومات المتعددة عن الوجود الواحد ۳- وكون جواز انتزاعه دلیلا علی كون الوجود الواحد مشتملا علی تمام مراتب ما دونه. و غرض المصنّف من هذه العبارة بیان الآخر والاستشهاد له بالاستدلال علی جواز انتزاع المفاهیم المتخالفة عن النفس مثل مفاهیم العاقل والمتوهم والمتخیّل والحسّاس والبصیر والسمیع وأمثلها علی أنّ النفس فی وحدته کلّ القوى . (آملی ۱۰۶/۲)

مشتمل علی جمیع الوجودات ۴/۶۹

قد اقم البرهان علی أنّ البسيط الحقیقیّ من الوجود یجب أن یكون کلّ الأشياء الوجودیّة إلا ما یتعلّق بالنقائص والأعدام أو کلّ ما کانت وحدته أقوى و إلى البساطة أقرب کانت إحاطته وجمعیته أكثر . (هیدجی ۲۹۵)

سوغ أخذ مفهومات ۴/۶۹

أی عدم انثلام الوحدة والبساطة مع جامعیت الفرد المجرد الإبداعی لجمیع الكمالات الأولى والثانية التی لکلّ الأفراد الطبیعیّة من نوعه، لأنّ التکثر إنّما هو فی المفهوم لافی الوجود، فآدم الأول أی الإنسان الجبروتیّ جامع لفعلیات الأناسی وخیراتهم لاحدودهم ونقایصهم، والمفاهیم والتعابیر عنه مختلفة مثل الكلمة الأتمّ المحمدیّة والعلویّة - صلوات الله علیهما - والكلمة العیسویّة والكلمة الموسویّة والكلمة الابراهیمیّة والكلمة النوحیّة وغيرها إلى الكلمة الآدمیّة . وقد مرّ سابقا سوغ أخذ مفاهیم الحیوة والخیّ والوجود والنور والعلم والعالم والمعلوم والعشق والعاشق والمعشوق والارادة والقدرة ونحوها من وجود النفس الناطقة مع وحدتها، وكذا معلول ومراد ومعلوم ومقدور ومرزوق ومخلوق لله بل بحسب مضایفات فی الطّرفین تعبیرات لهما . (سبزواری ۱۶۵)

کالنفس فی الذات ۶/۶۹

سیجیء فی مبحث أحوال النفس أنّها فی وحدتها کلّ القوى . (هیدجی ۲۹۶)

ففى سمعه ينطوى كل العشرة ١١/٦٩

وهذا نظير أبدان الأولياء فى هذه النشأة ، ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرى من خلفه كما يرى من قدّامه ويسمع بجميع أعضائه وجوارحه ولم يكن بصره مخصوصاً بعينيه المخصوصة بل كان بدنه - صلى الله عليه وآله - كله بصراً وكله سمعاً وكله شماً الخ ، وقد قالوا بأنّ الأفلاك أيضاً كذلك ولا يختص موضعاً منها بالبصر وموضعاً آخر بالسمع بل تبصر بما تسمع وتسمع بما تبصر . (آمل ١٠٨/٢)

وتضرب تلك المائة فيها نصير ألفاً ١٣/٦٩

لأنّ عالم العقل عالم الجمع ، والعقل لا يشغله شأن عن شأن ، فلما كان العقل الكلى علمه حضورياً فن معلوماته الحضورية المبصرات فعلمه الحضورى بها بصر، ومنها المسموعات فعلمه الحضورى بها سمع ، ومنها المشمومات والمذوقات والملموسات وغيرها فعلمه الحضورى بها إدراك وانطوى تحته المدارك الأخر من الشم والذوق واللمس والحس المشترك والخيال والتمخيّل والوهم والحافظة . كل هذه بنحو أتم وأعلى وبنحو الفعلية لا الانفعال .

ولما كان علمه فعلياً كان قدرة وقدرته المتعلقة بإيجاد المجردات والكليات بحول الله وقوته قوة مبدعة وبالمخترعات قوة مخترعة وبالمنشآت قوة منشأة وبالمكوّنات قوة مكوّنة وهكذا قوة هى كطبيعة خامسة ومخفّفة مصعدة ومثقلة مهبطة . ولما كان عشقا بذاته ومقوم ذاته وبالأثار من حيث أنّها آثاره بل آثار القيوم المقوم تعالى كان كقوة شوقية ولكن مجردة وسبعة ، ومن حيث التصوير والتشبيه كقوة مصوّرة ومستخلّفة وقس عليها كل القوى ، بل قدرته روح البدو والرجل ونحوهما ، وعلمه الحضورى روح العين والأذن ونحوهما ، فله الجوارح والأعضاء كالمدارك والقوى وراء ماله فى مقام الظهور الفعلى باعتبار كليته وحيطته من القوى والأعضاء فإنّه يبصر بكلّ بصر ويسمع بكلّ سمع ويبطش بكلّ يد ويعمل بكلّ عاملة إلى غير ذلك من أحكامه المستنبطة من أحكام علته لأنّه الآية الكبرى كما قال مجلاه الأتم : « مَن رَأَى فَقَدْ رَأَى اللَّهَ » على معنى أنّه قد رأى وعرف الله

أولاً على نمط اللّمْ كما هو أحد معاني قوله: « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ ». (سبزواری ۱۶۵)

وتدبیر استکمالی ۱۶/۶۹

إذ العقل تامّ لآحالة منتظرة فيه فهو يكمل الأفراد الناسوتية له ولا يستكمل بها بخلاف النفس فإنّها تكمل البدن وتستكمل به وبه وبقواه تخرج من القوّة إلى الفعل ولذا استعملنا فيها الوقاية وفيه العناية إذ تدبیره محض الفضل والرشع لا تدبیرها . (سبزواری ۱۶۶)

وقایة وتدبیر استکمالی كذلك ۱۶/۶۹

اعلم انّ لكلّ واحد من الرّب النوع والنفس تعلق بما دونهما، فالرّب النوع له تعلق تدبیری بما دونه من المظاهر أعنی الأجسام المعبر عنها بالأصنام والبرازخ، وللنفس أيضاً تعلق تدبیری بالبدن لآلا انتهما يفرقان في أنّ تعلق العقل بما دونه تعلق تدبیری إکمالی فقط لكن النفس لها تعلق تدبیری بالبدن إکمالی من جهة واستکمالی من جهة . فالنفس مدبّر ومکمل من وجه ومتکمل من وجه آخر إذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهیولانی إلى مرتبة العقل بالمستفاد . وسبأنی تفصیلی ذلک فی مباحث النفس من الطبیعیات . (آملی ۱۰۸/۲)

نظراً إلى الوحدة ۲۱/۶۹

ونظراً إلى الأصالة كالنقطة الرأسية للخطوط والحروف الكتبية، وكالحركة التوسطية الرأسية للقطعية، وكالآن السیال الراسم للزمان. وإن نظرنا إلى سعة النور في القاعدة ووفور النور فيها عكسنا التمثيل للحقيقة والرقيقة بل رقيقة الرقيقة كما ورد في الصّور والناقور انه قرن من نور التقمه اسرافيل واختلف بين محققي العرفاء ان اسفله اوسع أو اعلاه ولكل وجه فهو أيضاً مخروطی . (سبزواری ۱۶۶)

ففي التمثيل هو كنقطة ۲۲/۶۹

النقطة ترسم بسيلانها في الوهم خطاً مستقيماً، والخط ترسم بسيلانه بأن تحفظ طرفاً

منه وتحرك طرفاً آخر منه بقدر شبر أو ذراع ونحوهما مثلاً فإنّه يحدث بحركة طرف منه مع حفظ طرف آخر سطحاً مثلثاً قائم الزوايا أحد أضلاعه الخطّ المرتسم من حركة النقطة ، والضلع الآخر هو الخطّ الحاصل من حركة طرف من الخطّ الأول انخفاض طرفه الآخر ، وقاعدته الشبر أو الذراع الحاصل من امتداد الطرف المتحرك بقدر الشبر أو الذراع ، والمثلث يرسم من حركة قاعدته بأن يحفظ طرفاً منه وهو الطرف الذي ينتهي إليه الخطّ العمودي الحاصل من حركة النقطة الأولى ، ويجعل مركز دائرة ويحرك طرفه الآخر على محيط الدائرة فيحصل من حركته دائرة نصف قطرها هو تلك القاعدة فيحصل بعد إتمام الدور شكل مخروطي سهمه الضلع الساكن على المركز وقاعدته الدائرة المذكورة . (آملی ۱۰۹/۲)

والخطّ مثلثاً ۲۳/۶۹

إذ من سيلان الخطّ عرضاً يتوهّم إحداث سطح على شكل مثلث قائم الزاوية لأنّ الخطّ الحاصل من سيلان النقطة واقع على سطح عمود عليه . (هيدجي ۲۹۶)

والمثلث مخروطاً ۲۳/۶۹

بأن يوضع أحد ضلعيه على مركز هذه الدائرة وطرف ضلعه الآخر على محيطها ثمّ يدار به عليه فيحصل بعد إتمام الدّورة شكل مخروط سهمه الضلع الساكن على المركز وقاعدته الدّائرة المذكورة . (هيدجي ۲۹۶/)

وذلك الأصل ۴/۷۰

ونسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد فهو ربّها ومدبّرّها . (هيدجي ۲۹۶)

إذ معلوم أنّه أيضاً فرد مثل كل واحد ۸/۷۰

فإن قلت : إذا كان الفرد العقليّ أيضاً جزئياً حقيقياً موجوداً مشخّصاً في الخارج فيصير مساوياً مع الفرد المحسوس في كونه جزئياً حقيقياً ، فكما يجوز أن يحمل الفرد المعقول على المحسوس ينبغي أن يحمل المحسوس أيضاً على المعقول فما التّفاوت بينهما بعد اشتراكهما في كونهما جزئياً حقيقياً مشتركاً تحت مهية واحدة ؟ .

قلت: التفاوت بينهما بكون الفرد المعقول كلياً سعيّاً وتكون كليته باعتبار سعة وجوده وإحاطته بالأفراد المحسوسة بحيث يكون هو في وحدته كل تلك الأفراد المحسوسة على نحو المتن واللفف وتلك الأفراد المحسوسة هي ذاك الفرد المعقول بنحو الشرح والنشر. (آملی ۱۰۹/۲)

وذلك هو المثل ۹/۷۰

كما هو المروى عن أفلاطون والقدماء. قل في الأسفار: «و يؤيد ذلك تسميته حكماء الفُرس ربّ كلّ نوع باسم ذلك النوع حتّى أنّ النبتة التي يسمونها «هوم» التي تدخل في أوضاع نوااميسهم بقدسون صاحب نوعها ويسمونها «هوم ايزد». وكذا لجميع الأنواع فانّهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» ومال لأشجار سمره «مرداد» ومال للنار ستموه «ارديبهشت» انتهى كلامه علامه مقامه. وفي بعض الكتب المعمولة في لغة الفرس أنّ «هوم» بوزن موم نام درختی است شبیه بدرخت گز و درحوالی فارس بسیار است و ساق آن گره بسیاری دارد و برگ آن برگ درخت یا سمن می ماند و محوس در وقت زمزمه از آن چوب بدست می گیرند. (هيدجى ۲۹۶)

ای متفق معها في المهيّة ولوازمها ۹/۷۰

إن قلت: الاتفاق في المهيّة وهذه الأفراد أجسام نامية وذلك الفرد الإبداعيّ مجرد. قلت: قد مرّ في مباحث المهيّة أنّ مقوماتها على سعة ما وإبها ما معتبرة فيها و أنّ الجزء ما هو القدر المشترك بين مراتبها، فالجسم المعتبر أعمّ من الطبيعيّ والمثاليّ ثمّ المثاليّ أعمّ ممّا هو ملتفت إليه لصاحبه أو كظّل غير ملتفت إليه بالذات، فكلّ المثل المتعلقة لأفراده كأظلاله، والحسّاسيّة علمت معناها في المجردات من السّمع والبصر والإدراكات الأخرى وقس عليها غيرهما. فالحيوان المعتبر في حدّ الإنسان أعمّ من الحيّ بالذات والحيّ بالعرض، والناطق أعمّ من المدرك للكليّات إدراكاً حصولياً أو حضورياً، والكلّي من الكلّي العقليّ ومن الوجود العينيّ السّعيّ، بل أعمّ من المدرك بالقوّة وبالفعل حتّى لا يخرج الإنسان الجاهل. (سبزوارى ۱۶۶)

اي متفق معها في المهية ولوازمها كما قال به صدر المتألهين ٩/٧٠

الإشكال في اتفاق الفرد العقلاني مع الأفراد المحسوسة في المهية ينشأ من القول بأصالة المهية كما هو طريقة شيخ الإشراقيين أو القول بأصالة الوجود مع القول بالتواطؤ في أمراده. إذ حينئذ يقال إذا كان الفرد المعقول متحد المهية مع المحسوس كيف يختلفان في كون الفرد المعقول مقومًا للمحسوس والمحسوس متقومًا به مع أن الحقيقة الواحدة لا يصح أن يقوم بعضها ببعض، وكيف يختلفان في استغناء الفرد المعقول عن المادة وافتقار المحسوس بها مع أن الحكم في الأمثال فيما يجوز ومالا يجوز واحد. فلو كان فرد من حقيقة واحدة مقومًا أو مستغنيا عن المادة لكان جميع أفرادها كذلك.

والحل هو بالقول بأصالة الوجود والالتزام بكون صدقه على أفرادها بالتشكيك إذ يصح حينئذ أن تكون الاختلاف بين أفراد حقيقة واحدة بالتام والنقص والشدة والضعف فيصح أن يكون فرداً كاملاً وشده مقوماً وآخر أضعفه ونقصانه معلولاً و متقوماً. وأن يكون فرداً مستغنياً عن المحل وآخر محاجاً إليه، فلا يلزم من تقوم فرد بفرد منه تقوم ما يشاركه في الحقيقة المشتركة ومن افتقار فرد إلى المحل افتقار جميع أفراد تلك الحقيقة إليه. (آملی ١١٠/٢)

لأصالة الوجود ١١/٧٠

فإذا كان الوجود الذي هو جهة الوحدة أصلاً، والمهية والمفهوم الذي هو مثار الاختلاف اعتبارياً، وكان المشكك سنخاً واحداً، فإن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك كان وجود الإنسان الطبيعي والمثالي والملكوتي والجبروتي سنخاً واحداً. ولو جاز إطلاق النوع على الوجود الحقيقي لقلنا أنه نوع واحد ذو مراتب لكن ليس كذلك لأن النوعية والجنسية ونحوهما من أوصاف شبيهة المهية، ولهذا قلنا أنه سنخ واحد والحركة فيما يجوز من المراتب فيها أصل محفوظ هو وجه الله الذي في المتحرك وموضوع واحد بل ما فيه الحركة وسائر متعلقاتها واحدة، والتوسطية أمر بسيط والقطعية متصلة واحدة والاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية. (سبزواری ١٦٧)

على ما نسبته إليه صدر المتألهين ۱۲/۷۰

حيث قال : « و صاحب الإشراف حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب و تسميتهم كل رب باسم عنمه على مجرد المناسبة والعناية لعل المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات » ثم قال : « فالحرى أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الإبداع هو الأصل والمبدء و سائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له وذلك لتامه و كماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل يتعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصانها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أوفى فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا ونقصانا. وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لا استغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة . (هيدجى/ ۲۹۷)

والمقصود ۱۴/۷۰

كقوله في المطارحات :

«ولا تظن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم أوجماني أوله رأس و جلا و إذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية ألقت إلى المعارف، فقلت : من انت ؟ فقالت : أنا طبا عك التام، فلا تحمله على أنه مثلنا » انتهى . (سبزوارى ۱۶۷)

وأيضا ۱۵/۷۰

مما تمسكك به قاعدة الإمكان الأشرف فإن الممكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله كما سيذكره . (هيدجى ۲۹۷)

حيث يستدل ۲۰/۷۰

يعنى يستدل بوجود النفس على وجود العقل بقاعدة الإمكان الأشرف والحال أنها متخالفة بالنوع كما جعلوها قسمين في تقسيم الجوهر إلى الأقسام الخمسة المشهورة. (هيدجى ۲۹۷)

كما سذكر ۲۰/۷۰

في الفرع المعقود في القاعدة المذكورة بقوله : « والنور الاسفهد... » . (هيدجى ۲۹۷)

والنفس والعقل متخالفان نوعاً ٢٠/٧٠

فإنّهم جعلوهما قسمين في التقسيم المشهور للجوهر إلى الخمسة المشهورة سيّما المشاؤون . القائلون بتباين الوجودات كما هو ظاهر مقالتهم .

(سبزواري ١٦٧)

إلا أن يقال باختلافهما بالنقص والكمال كما هو الحق ٢١/٧٠

عندنا كما صحّحنا به الكينونة السابقة للنفس وقول افلاطون بقدمها ونحو ذلك، وبه قال صدر المتألهين - قدس سرّه - ، وكذا على طريقة الشيخ الإشراق في النور قال في حكمة الاشراق :

«النور كلّهُ أي سواء كان جوهرًا أو عرضًا كما في شرحها في نفسه لا تختلف حقيقته إلا بالكمال والنقصان» . وقال في موضع آخر منها : «فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الأنوار فيتعدّد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أن الأنوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقايق فإذا التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل عنه ليس إلا بالكمال والنقص» انتهى (سبزواري ١٦٨)

بالنقص والكمال ٢٢/٧٠

لابلانوع كما هو المعروف . (هيدجي ٢٩٧)

في كتاب الجمع بين الرايين ١/٧١

أي بين رأي أفلاطون وارسطو . (هيدجي ٢٩٧)

في كتاب الجمع بين الرايين ٢/٧١

أي في مقالته المسمّاة بكتاب «الجمع بين رأي افلاطون وارسطو» . (آملی ١١٠/٢)

فأولوا المثل بالصّور المرتسمة ٣/٧١

قال الفارابي في الكتاب المذكور : «إنّ مراد افلاطون من المثل هو الصّور العلميّة القائمة بذاته تعالى علما حصوليًا على ما هو طريقة المشاء لأنّها باقية غير دائرة ولا متغيّرة

وإن تغيرت وزالت الأشخاص الزمانية والمكانية « انتهى . فانظر انه فى تأويله أرجع مذهب الأفلاطون إلى ما ينسب إلى أرسطو ولذا يورد عليه المصنّف بأنّ إرجاع الصّور المرتسمة على ما ينسب إلى أرسطو إلى المثل المفارقة النّوريّة القائمة بذاتها أولى وذلك لأنّ القول بالصّور المرتسمة أشنع وأحوج إلى التّأويل لكثرة ما يرد عليه من الإشكال .
(آملى ١١٠/٢)

مجرّدة لاتتغيّر ٥/٧١

وما قالوا إنّ ذلك المجرّد مثال نوريّ لهذه الأفراد الطّبيعيّة فهو كذلك لأنّ الصّورة العلميّة ماهى عليه فى نفس الأمر ومطابقة لها . (سبزوارى ١٦٨)

قيامها بذات باريتها ٦/٧١

الذى هو أقرب إليها وأقوم فى تحصيلها عن نفسها لأنّ نسبتها إلى ذاتها بالإمكان وإلى قيّومها بالوجوب . (هيدجى ٢٩٨)

ولولوحظ مسبّبيّتها عنه تعالى ٨/٧١

بنى أولاً قيامها بذواتها مع كونها قائمة بذوات باريتها أنّه تعالى تمامها وكمالها ، فقيامها به ليس قياما باجنبيّ بل بمقوم ذاتها ، وهذا ما دفع به صدر المتألّهين - قدّس سرّه - عن المشائين إشكال لزوم اتّحاد الفاعل والقابل فى البسيط .

وحاصل الدّفع أنّ هذه الصّور واجبة بوجوبه تعالى لا بإيجابه باقية ببقائه لا بابقائه ، وبالجملة من صقعها لانّها علمه وصفته ، كيف وإذا كانت العقول الّتى من أفعاله من صقع ربوبيّته فصفته أولى بذلك ، والمصدر والصادر يستدعيان مغايرة أكثر من هذا ، ونتنزّل ثانيا بأنّه على تقدير السّببيّة والمسبّبيّة ، فالسّبب الغائى وهو المسمّى بالسّبب التّامى لا يباين الشّيء لأنّ الوصول إلى الغاية بنحو الاتّحاد وفى المجرّد الحقيقىّ ما هو لم هو .
(سبزوارى ١٦٨)

ولو لوحظ مسبّبيّتها عنه تعالى ٨/٧١

الظّاهر أن تكون كلمة « لو » وصليّة جىء بها لبيان الفرد الخفى فتكون العبارة

مشيرة إلى تصحيح قيام تلك الصور بذاتها على ما هو المأثور من أفلاطون وأنبأه في
المثل التوريّة مع أنها قائمة بذات بارئها قياماً حصولياً على ما هو رأى أتباع المشائين .
(آمل ١١٠/٢)

فالسبب الغائي هو السبب التّمامي ٩/٧١

لأن الغاية في كل موضوع صورة كمالية للفعل لا غيراً فلا يمكن لمجلس السلطان على
السّرير لم يتم ولم يكمل صورته وشيئة الشيء بصورته . (هيدجي ٢٩٨)

وقيل والقائل به هو السيّد المحقق ١١/٧١

قاله في الكتاب الموسوم بالأفق المبين ولا بأس بنقل عبارته على ما حكاه عنه في
الأسفار .

قال - قدس سره - : «ان القضاء على ضربين مختلفين : علمي وعيني ، وكما يصح أن
يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان ،
وعلمناك انه يمتنع التلا نهاية بالفعل في القدر لافي القضاء ، فرب القضاء والقدر وراء ما
لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لانهاية له بجملة ومفصلة وهو واسع
عليم ، وإن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير ويبقى
تحتّمه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهرياً لازمانياً فإنه يجب أن يكون متناهي الكمية سواء
كان ذلك في الآزال أو في الآباد . وإن الماديات ليست في القضاء أعنى بحسب الوجود العيني
في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل
هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة ، فلو سمعنا نقول إن الماديات إنما هي مادية
في القدر وفي أفق الزمان لافي القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضورى عند
العليم الحق فأفقه اننا نعنى بذلك سلب المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة
والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجرداً باعتبار آخر ، وأحق ما يسمّى به الموجودات
الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني أى تحققها في وعاء الدهر المثل العينية أو القضائية
والصور الوجدية أو الدهرية ، وبحسب وقوعها في القدر أى حصولها في أفق الزمان الأعيان

الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل : وإننى لست أظنّ بإتمام اليونانيين غير هذا السرّ إلاّ أن أتباع معلّم المشائية أساءوا به الظنّ واستناموا إلى ما سوّته لهم أنفسهم وقصروا فى الفحص ووقروا على قيتهم فى مثل الأفلاطونية وعد مساوياً فلم يكن اعتناهم إلاّ لإطفاء نور الحكمة ونفاشى ديجور الظلمة » انتهى .

وأوضحه فى الأسفار بقوله : « وحاصلها أن جميع الماديات والزمايات وإن كانت فى أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً إشرافياً شهودياً وانكشافاتاً وجودياً فى درجة واحدة من الشهود والوجود لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها فى حضورها لدى الحقّ الأوّل فلا افتقار لها فى هذا الشهود إلى استعدادات هيولانية وأوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة ، فالأقدسون من الحكماء ماراموا بالمثل المفارقة إلاّ هذا المعنى دون غيره لثلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة » انتهى .
(آملى ١١٤/٢)

لكن بما هي تضاف ١٢/٧١

أى بما هي علم حضورى ووجه الله تعالى . (سبزوارى ١٦٩)

كالآن والنقطة ١٥/٧١

وقد مثلوا لهذا بنحيط ملّون يمشى عليه نملة ، فالنملة كلما ورد عليها لون غاب عنها لون آخر وبحكم عليه بالعدم بخلاف من يحيط بجميع تلك الألوان فيشاهد كلاً ، موضعه وآتية فيك أن بصرك أو خيالكَ إذا أدرك أن هذه النار حارة أو تلك حارة وهكذا أدرك بالتعاقب ، وأمّا عقلك فيدرك كلّ النيران دفعة واحدة دهرية ويدرك صفاتها وهى الحرارة وغيرها فإذا وجد بعده نارا حارة لم يدرك العقل شياء جديداً ، ومن هنا كان الكلّى كاسبا ومكتسبا دون الجزئى . (سبزوارى ١٦٩)

فى الدهر ١٥/٧١

أى فى حال إضافتها إلى المبدء الأوّل ، فهذه الماديات مأخوذة بنحو التدلّى الحقّ

وملاحظة باعتبار الإضافة إليه دهرية لأن نسبة المتغير إلى الثابت دهر و قضاء عينيّ عند السيّد . (هيدجى ٢٩٨)

فهى من هذه الجهة واحدة ١٦/٧١

أى الأزمنة والزمانيات والأمكنة والمكانيات كلّها بما هى مضافة إلى المبدء الواحد واحدة كما اثر من الحكماء أن الأزمنة والزمانيات كالألآن والأمكنة والمكانيات كنقطة بالنسبة إلى المبادئ العالية أى كلّها فى مقام الجمع موحدة بوجود واحد بسيط جامع كنقطة رأس المخروط . (هيدجى ٢٩٨)

أى مسلوب عنها أحكام المادّة ١٧/٧١

إشارة إلى أن جميع المادّيات والزمانيات وإن كانت بقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأرمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها من هذه الجهة حكمها حكم لمجردات من الأمكنة والأزمنة، فمراد القدماء من المثل المفارقة ليس إلا هذا المعنى على زعم السيّد الدّاماد . (هيدجى ٢٩٨)

فالشيء فيه مع هيولاه اجتمع ١٧/٧١

يعنى انّ المادّيات ليست متأخّرة عن حصول موادّها بل هى وموادّها فى درجة واحدة بحسب ذلك الوجود إشارة إلى ما قاله السيّد من أنّه فلو سمعنا نقول انّ المادّيات إنّما هى ماديّة فى أفق الزّمان لا فى وعاء الدّهر، فافقه انّا نعنى بذلك سلب سبق المادّة فى ذلك النّحو من الوجود لا مفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّى يصير المادّيّ مجردا بالاعتبار . (هيدجى ٢٩٨)

مع هيولاه الأولى والثانية اجتمع ١٨/٧١

أمّا الأولى فمعلوم أنّها باقية بشخصها فى جميع الأحوال، وأمّا الثانية وهى المادّة التى هى متقدّمة فى سلسلة الزّمان على صورتها فلأنّها كما قال ذلك السيّد المحقّق الدّاماد - قدس سرّه - : « المتعاقبات فى سلسلة الزّمان مجتمعات فى وعاء الدّهر »، والمراد بالدّهر فى كلامه هذا هو المرتبة النازلة منه، وهى ما قالوا إنّ نسبة المتغير إلى المتغير زمان، ونسبة المتغير إلى الثابت دهر، ونسبة الثابت إلى الثابت سرمد . (سبزوارى ١٦٩)

یعنی المثل المعلقة التي بإزاء الأشخاص ۱۹/۷۱

وهو المعبر عنه بالبرزخ وعالم المثال والخيال المنفصل و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات ، حيث أن عالم المفارقات مجرد عن المادة والصورة ، والماديات مقترنة بهما معا ، وعالم المثال مجرد عن المادة دون الصورة ولذلك صار متوسطا وبرزخاً بينهما . (آملی ۱۱۵/۲)

مع أن الأفلاطونيين ۲۰/۷۱

إشارة إلى تزييف هذا التأويل أمّا أولاً ، فلأن هؤلاء القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون أيضاً بالمثل الأفلاطونية ، وأمّا ثانياً فلأن المثل النورية من عالم العقول المفارقة ، وهذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية لما عرفت من أنها صور بلامادة ، فمنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهيئة بيض مُرد كأمثال اللؤلؤ المكنون ، و منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها . (آملی ۱۱۵ / ۲)

المثل المعلقة ۲۰/۷۱

وهي عبارة عن الأشباح المثالية المقدارية الموجودة في عالم المثال وهو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات . (هيدجی ۲۹۹)

وعلى مهية مطلقة قد حملا ۲۰/۷۱

هذا التأويل محكى عن الشيخ الرئيس ، وحاصله أن مراد الأفلاطونيين من المثل النورية التي قالوا بأنها موجود في الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غير متزلزل هو الكلّي الطبيعي ، والمهية المطلقة التي هي جوهر أي يحمل عليها الجوهر الجنسي حملا شايعا صناعيا ، ومجرد أي محذوف عنها المادة و لواحقها في الذهن إذ العقل يلاحظها من حيث هي هي مجردة عن كل ما سواها حتى عن قيد تجريدتها عما سواها ، و بعبارة أخرى يلاحظها وحدها لا بحيث تكون الوحدة قيدها لها وتكون جزءا للملحوظ بل بنحو لا يعتبر معها غيرها حتى قيد الوحدة والتجرد التي يعبر عنها بالمهية لا بشرط في مقابل ماهية بشرط لا وهي

التي لوحظ معها عدم ما عداها وتقيدها بقيد الوحدة والتجرد التي لا تكون موجودة في الذهن أيضا إذ الموجودة في الذهن مخلوطة بالوجود الذهني كما لا يخفى ، وهذا بخلاف المهية المطلقة فإنها موجودة في الذهن كذلك أي مطلقة . وحيث صرح القائلون بالمثل بكونها موجودة أول كلامهم بكونها موجودة في الأذهان ، وحيث صرحوا بكونها موجودة في الأعيان دائما أول المؤول أنها محفوظة أبدا بتلاحق الأفراد بناء على التحقيق من وجود الطبيعي في الخارج وإن وجوده عين وجود أفراده . (آمل ١١٦/٢)

ففي العقول والأذهان ٢٢/٧١

أي ظن الشيخ أن مرادهم من قولهم أن في عالم العقول لكل نوع طبيعي مثلا نورياً عالم العقول الجزئية وهو أذهاننا . (سبزواري ١٦٩)

حيث تحذف عنها المادة ولواحقها ٢٢/٧١

لواحق المادة هي الاتصال والانفصال والتخلخل والتكاثف والاختلاف في قبول الكيفيات الفعلية والانفعالية وورود الانفعالات ، وعن القبسات أنها عبارة عن مثل الأحياز والأوضاع والجهات والأبعاد والأزمنة والأوقات والحدود والامتدادات . (آمل ١١٦/٢)

أما الأول مع كونه خلاف الظاهر ٤/٧٢

ووجه كون هذا التأويل خلاف الظاهر من كلماتهم هو أن المنقول عن أفلاطون وأتباعه وتشنيعات المشائين وأتباع أرسطو على مذهبهم يدل على أن مذهبهم في المثل النورية أنها موجودة في الخارج قائمة بذاتها لا في موضوع ومحل .

وقد نقل عن أفلاطون أنه قال : «إنني رأيت عند التجرد أفلاكانورية» وعن هرمس أنه قال : «إن ذاتا روحانية ألفت إلى المعارف» . فقلت : «من أنت ؟ قال : «أنا طابعك التام» ، ولولم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أن لكل نوع موجوداً مجرداً شخصياً في عالم الإبداع لما شنعوا عليهم بما نقله فارابي من أنه يحسب من أقوالهم أن يكون في العقول خطوط وسطوح وأفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد

هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللّحون وأصوات مؤتلفة وطبّ و هندسة و مقادير مستقيمة وآخر معوجّة وأشياء باردة أو حارّة و كیفیات فاعلة و منفعة و کلیات و جزئیات وموادّ وصور إلى غير ذلك من التّشنیعات . (آملی ۱۱۶/۲)

وأمّا الثّانی ۶/۷۲

قال صاحب الأسفار بعد نقل عبارة السيّد - قدّس سرّه - : « ولكّ أن تقول بعد تسليم أن الأشخاص الكائنة الّتي وجودها ليس إلّا وجوداً مادّياً صحّ كونها مجردة باعتبار آخر، لكن لا ريب في أنّها متعدّدة في وجوداتها، والمنقول عن الأفلاطونيين من أنّ لكلّ نوع جسمانيّ فرداً مجرداً أبديّاً دالّ على وحدتها كما يدلّ على تجرّدها، كيف والتّجرّد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد .
(هیدجی ۲۹۹)

وأمّا الثّانی فلأنّ أخذ الأفراد المادّیّة ۶/۷۲

وقد أوضحه المصنّف - قدّس سرّه - في حاشيته على الأسفار بعبارة أوفى في تأدية مرامه عمّا في هذا الكتاب وقال : « انّ كلا من أنواع الطّبیعة مأخوذة هكذا أي متدلّية بالمبادئ العالية ومتعلّقة جميعاً بالحقّ المتعال إنّما هي مقام ظهور تلك المثل النوريّة لا مقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لأرأسه الجامع لما في القاعدة بنحو أبسط وأعلى ، فكلّما قال السيّد - قدّس سرّه - من أنّ الموجودات العينية بما هي واقعة في وعاء الدّهر لها البقاء الدّهريّ والوحدة الحقيقيّة وانّتها المسلوب عنها أحكام المادّة وأمثال ذلك مقبولة ولكنّها بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال لها إنّها قاعدة مخروط نورها ، وانّتها مقام ظهورها ومقام وحدتها في الكثرة لإغیر مع انّ لها مقام تنزّه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة في وحدة أيضاً وهي في ذلك المقام الشّامخ مجردة بلا تجريد مجرد، وهذه المادّيات مأخوذة بنحو التّدلّي بالحقّ وان كانت دهریّة لكن وعائها أداني الدّهر بخلاف ذوات تلك المثل النوريّة فإنّ أوعية وجودها أعالي الدّهر » انتهى .

وأجاب عن هذا التّأويل في الأسفار بأنّه لو سلّم أنّ الأشخاص الكائنة الّتي وجودها

مادى كونها مجردة باعتبار آخر، لكن لا ريب في تعدّد وجوداتها مع أن المنقول عن أفلاطون ان لكلّ نوع جسمانيّ فرداً مجرداً أبدياً واحداً وان القول بتجرّده أيضاً دالّ على القول بوحدته إذ التجرّد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد .
(آملی ۱۱۷/۲)

وأما الثالث فظاهر البطلان ۹/۷۲

وقد عرفت ما في هذه التّأويل من الوجهين المتقدّمين . (آملی ۱۱۷/۲)

وأما الرابع ۱۰/۷۲

قال في الأسفار: « قد أوّل الشيخ الرئيس كلامه أى أفلاطون بوجود الماهيّة المجردة عن الدّواحق لكلّ شيء القابلة للمقابلات ، ولا شكّ انّ أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأوّل مع جلالة شأنه أجلّ أن ينسب إليه عدم التّفارقة بين التّجريد بحسب اعتبار العقل وبين التّجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهيّة لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد .

(هيدجی ۲۹۹)

وأما الرابع ۱۰/۷۲

قال في الشواهد الربوبية : « وهذا التّأويل مبنيّ على عدم التّفارقة بين المهيّة لا بشرط شيء وبينها بشرط لا ، أو عدم التّفارقة بين الوحدة النوعيّة والوحدة الشّخصيّة أو عدم التّفارقة بين تجرّد الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته في مرتبة لا يدخل فيها العوارض وبين تجرّده في الوجود الخارجيّ عن العوارض ، فحكموا بوجود المهيّات المجردة عن العوارض في الخارج بناء على وجودها بعين وجود أشخاصها مع عوارضها ولواحقها الماديّة وجوداً متكثرّاً في العين متوحّداً في الحدّ والنّوع » انتهى . (آملی ۱۱۸/۲)

فلأنّ المهيّة ۱۰/۷۲

إلى قولنا : « طبعي » ، وأيضاً إذا كان المراد بالتّجرّد هو التّجرّد في مرتبة شيئية المهيّة فالقول بأنّها موجودة واحدة أبديّة ونحوها تهافت . (سبزواری ۱۶۹)

وتجردها بتجريد المجرد ۱۱/۷۲

إلى قولنا « ذهنيّة » أى و الحال انّ القائلين بالمثل النوريّة قالوا انتّها مجرّدت بالفطرة لانّتها كالكليّات العقليّة فضلاً عن الكليّات الطّبيعيّة الّتي تجرّدها عن العوارض بعمل الذّهن مع احتفافها بالعوارض في نفس الأمر، وانّهم قالوا بإثباتها الواقعيّ و وحدتها الشّخصيّة والمهيّة المطلقة واحدة بالعموم، وثباتها محفوظيّة بتعاقب الأشخاص وعين تجرّدها لأنّ الطّبيعيّ موجود بعين وجود أشخاصه و متجدّد بعين تجرّدها، وانّهم قالوا انّها جواهر عينيّة أو كليّات الجواهر جواهر ولكن ذهنيّة . (سبزواری ۱۶۹)

قاعدة امکان الاشراف ۱۳/۷۲

المشهور بين المعترين لهذه القاعدة على ما في الأسفار أن يراعى في جريانها شرطان: أحدهما استعمالها في متحد الماهيّة للشّريف والخسيس، والثّاني استعمالها في ما فوق الكون من الإبداعيّات دون ما في عالم الحركات . الشّروط الأوّل لا يجب مراعاته عند الأكثر منهم، وأمّا الشّروط الثّاني فيجب مراعاته فإنّ كثيراً من عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها و هويّاتها أشياء كثيرة كماليّة ثمّ تصير ممنوعة عنها بأسباب خارجة عن ذاتها فهي ربما تكون محرومة عمّا هو أكمل وأشرف . (هيدجی ۳۰۰)

إلا أن يكون مرادهم بالامكان هو الممكن ۱۶/۷۲

وهو كذلك ولا بأس به بناء على ما هو التحقيق من أنّ الفرق بين المشتقّ وبين مبدئه بالاعتبار فيصحّ التعبير عن أحدهما بالآخر كما وقع به في كلمات مترجمي عبارة أرسطو في مقولات العشر حسب ما مرّ في هذا الكتاب غير مرّة . (آملی ۱۱۹/۲)

وهذه قاعدة شريفة ۱۶/۷۲

قالوا هي مطّردة في ما قبل الكون والحركات لافي عالم التّزاحم والمصادمات، إذ قد يمتنع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن بحسب الذّات بسبب الأمور الخارجة فلا تزعم ان ليس وقوع الممكن الأشرف واجبا لأنّا نرى أكثر الخلق محرومين عن كمالهم الممكنه في حقّهم، وأيضاً نرى تأخّر الأشرف كخاتم الأنبياء عن غيره وإن كان بحسب روحانيّته

الكلية سابقا على الكل كما قال (ص) : « كنت نبيا و آدمُ بينَ الماءِ والطَّينِ » و قال أوصياؤه المعصومين : « نَحْنُ السَّابِقُونَ السَّالِحُونَ » أى بروحانيتهم الكلية وسائط الفيض و غايات الكون « لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْاَفْلاكَ » ، « بكم فتح الله و بكم يختم » أو « السَّابِقُونَ دَهْرًا وَ السَّالِحُونَ زَمَانًا » فالموجودات الكونية و الأجسام و الجسمانيات الشخصية مرهونة بشرائط من الأدوار و الأكوار و برفع موانع من الكائنات ، فالأشرف هنا يوجد لولم يمنع مانع و تحقق شرايط . (سبزواری ١٧٠)

وقد استنبطها الشيخ الإشراقي ١٧/٧٢

قال الشيخ الإشراقي في المطارحات انه استفاد تلك القاعدة من إشارة إجمالية لأرسطو فإنه قال في كتاب السماء و العالم يجب أن يعتقد في المعلومات ما هو الأكـرم والأشرف . (آملی ١١٩/٢)

وقد أشرنا إلى دليلها المذكور ١٨/٧٢

وتلخيص هذا الدليل أنه لو وجد الممكن الأخس ولم يوجد الممكن الأشرف قبله فلا يخلو إما أن لا يصدر أصلا لا عن مبدء المبادئ و نور الأنوار ولا عن غيره لا بواسطة ولا بواسطة ، وإما أن يصدر عن نور الأنوار بلا واسطة ، أو يصدر عنه بواسطة ، والواسطة إما أن يكون الممكن الأخس من هذا الأشرف أو يكون مساويا معه أو أشرف منه ، أو يصدر عن غير نور الأنوار وهذه التوالي كلها باطلة فالمقدم مثلها ، فيجب أن يكون الممكن الأشرف صادرا عن نور الأنوار قبل صدور الأخس ، ويكون صدور الأخس منه بواسطة صدور الأشرف منه وهو المطلوب . (آملی ١٢٠/٢)

إن لم يفيض عنه تعالى أصلاً ١/٧٣

ولولم يعلم إمكانه لزم الجهل ولوعلم ورجح وجود الأمس لزم ترجيح المرجوح ومنع الحق عن المستحق ، والكل محال فاحش . (سبزواری ١٧٠)

ان لم يفيض عنه تعالى أصلاً ١/٧٣

يعنى إذا لم يصدر عنه تعالى ولا عن شيء من معلولاته مع فرض إمكان وجوده

فيقتضى جهة أى علة مقتضية له أفضل من الحقّ الواجب تعالى حتى يكون عدم حصوله في العالم لعدم علته من جهة أنّه في الفضيلة والشرف بحيث لا ينفى به فاعل الأخسّ . حاصله أنّه يلزم أن يكون ذلك الممكن مستدعياً بإمكانه مبدعاً يكون أعلى وأشرف من الواجب تعالى وهو محال لأنّه فوق ما لا يتناهى . (هيدجى ٣٠٠)

فواحد جا مصدر الكثير ٧/٧٣

أقول ، هذا إذا كان المصدر هو تعالى ولو فرض واحد من معلولاته فلا استحالة فيه كصدور العقل الثّاني والفلك الأوّل معا عن العقل الأوّل على طريقة المشاء (هيدجى ٣٠٠)

ثمّ قولنا : « والنور الإسفهد » ١٠/٧٣

هذا ما وعده بقوله : « سنذكر » . (هيدجى ٣٠٠)

وهذا دليل ١٧/٧٣

نظرا إلى الشرط المشهور المذكور في أجزاء هذه القاعدة وهو كون الأشرف و الأخسّ من نوع واحد . (هيدجى ٣٠٠)

حواشي وتعليقات

از

سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

(۱)

قوله : « والحلول فی الموضوع » ۶/۲۲

لا یخفی^۱ انه لا یجوز أن یقال بمثله فی الواجبین أیضا، بأن یقال انتزاع معنی الوجوب منهما باعتبار اشتراكهما فی أمر عرضي، کالاستغناء عن الجاعل والعلة مثلاً، لأنه علی هذا لا یكون الوجوب منتزعاً منهما فی حدّ ذاتهما، بل یكون من المحمول بالضمیمة، وقد مرّ بطلانه آنفاً، فافهم. ابوالحسن الحسینی القزوینی .

(۲)

قوله : « وجهة القبول » ۱۰/۳۱

فإن قلت : لم لا یجوز أن یكون القبول هیئتها بمعنی الاتّصاف المطلق لا الانفعال المتجدّد المقتضی لوجود المادّة ، کاتّصاف النار بالحرارة والماء بالبرودة . وحينئذٍ ، فیکون حیثیّة الفاعلیّة بعینها حیثیّة الاتّصاف . وقد أصرّ صدر الحکماء - قدّس سرّه - و المصنّف - قدّس سرّه - فی إبداء هذا الاحتمال فی غیر موضع ، کما أجابا عمّا أورده العلامة الطوسی - قدّس سرّه - علی المشائین ، القائلین بارتسام صور الأشياء فی ذات الواجب من لزوم كون البسيط فاعلاً وقابلاً .

قُلْتُ: فرق بينَ بينَ المقام وبينَ مذكّرتِه، وذلكَ لأنّه لا ريبَ في أنّ استكمال الذات بتلك الصفات، فإذا فرضَ حيثيّة الكمال مرتبة متأخّرة عن الذات فلا بُدَّ من جهة نقص وانفصال في مرتبة الذات ليصحَّ الاستكمال بتلك الصفات، فالقبول في المقام ليس إلّا بمعنى الانفعال المستلزم للتّركيب، بخلاف ما ذكر في باب العِلْم، فإنَّ استكمال الذات المقدّسة ليس بالصّور العلميّة الزائدة، بل بكونه بحيث تنبث تلك الصّور عنه. وقد أكثر الشّيخان أبو نصر و أبو علي في كلامهما أنّ مجد الباري و بهاء و علوّه ليس بتلك الصّور الزائدة. أبو الحسن القزويني.

(٣)

قوله: « وكان نُورِيّته قُدْرته » ١٢/٤٠

أقول: يعني لما اعتبر في كونه نوراً ظهوره لذاته وإظهاره لغيره، فحيثيّة كونه نوراً عين حيثيّة كونه قدرة، لأنّ القدرة هي الإفاضة المخصوصة. وهذه الإفاضة هو الإظهار الذي هو حيثيّة نورِيّته.

وكشف الحقّ أنّ مرجعها إلى الوجود المنبسط الذي هو النور المنبثّ عن الذات والقدرة، والعلم الفعليّ لإيجاده تعالى و مرتبة فاعليّته إلى غير ذلك من الكمالات.

أبو الحسن القزويني.

(٤)

قوله: « حكاية عن الأشياء الكثيرة » ١١/٤١

وتمام الكشف عن ذلك، أنّ الوجود الجمعيّ لحقائق الأشياء المتكثّرة موجب لظهور كلّ منها مراتب من الظهور بعدد ما توجد في ذلك الوجود، فالعلم المتّحد مع القدرة ظاهر بصفة العلم وظاهر بنعت القدرة، فكان وجوده و ظهوره متكرّراً، وكذا القدرة، فافهم، فإنّه غامض لطيف. أبو الحسن قزويني.

(٥)

قوله : « من شيء لا من شيء » ١٣/٥٧

أى من هذا القسم ، وهو شيء لا عن شيء . ابوالحسن قزوينى .

(٦)

قوله : « ولو فرض عرضاً نفسانياً كان محتاجاً » ٣/٥٩

أقول : أيضاً يحتاج إلى موضوعه ، وهو النفس ؛ ويلزم حينئذٍ وجود النفس ، وهو محال من وجهين :

أحدهما خلاف المفروض ، لأنّ المفروض أنّ العرض النفساني وحده أوّل صادر صدر عنه تعالى لا هو من النفس .

ثانيهما أنّ الصّادر الأوّل يجب أن يكون علّة لما سواه ؛ فكيف يكون علّة للنفس ، وهى معه فى درجة الوجود ؟

أقول : وأيضاً كيف يكون العرض مع ضعف وجوده علّة للجوهر القويّة . وإنّما لم يتعرّض له المصنّف - قدّس سرّه - لأنّ مقصوده اندراج عدم عليّة العرض النفساني وعدم كونه صادراً أوّلاً فيما ذكره من الثّانى فى النّظم ، وهو كونه : « بلا جسم فعّل » ، فعدّل عمّا ذكرنا إلى ما ذكر . ابوالحسن القزوينى .

(٧)

قوله : « وبهذا الاعتبار » ٢/٦٠

مراده أنّ اتّصاف الماهيات بالإمكان إنّما هو بملاحظة ذواتها بماهى هى لخلوّها فى مرتبة ذاتها عن طرفى الوجود والعدم ، فإنّه عبارة عن فقرها وربطها إلى الجاعل كما

حققه صدر المتألهين - قدس سره - في الأمور العامة من الأسفار .
لا يقال : إذا كانت الوجودات ممكنة بهذا المعنى ، فأوصافها التي هي الفقر والربط
نقص فيها ؛ فكيف تكون جهة لصدور الأشرف ، فإن الوجوب عين الوجود .
لأننا نقول : الربط بالحقّ الحاصل الذي هو عين الوجود لا يوجب نقصاً فيه ،
بل هو كمال وبهاء له . وقياس إمكان الوجود على إمكان الماهية جزاف - كما قال سيّد
الأوصياء والأنبياء - عليه الصلوة والسلام - : « الفمَقَرُ فخرِي » .
فتلخص مما ذكرناه أنّ الإمكان والربط والفقر إلى العلة والوجوب بالغير
والوجود المصدري والإيجاد كلّها أوصاف و نعوت للهوية العينية الخارجية ، متغايرة
مفهوماً واعتباراً ، متحدة ذاتاً وخارجاً . ابوالحسن القزويني .

(٨)

قوله : « فرداً ومثناً » ٦/٦٦

ويرد على هذه الطريقة أنّ المجموع المعتبر هنا ليس له وجود غير وجود الآحاد
بالأسر ، إذ ليس التركيب حقيقةً مؤدياً إلى الوحدة ، والوحدة مساوقة للوجود ، بل
عينه - كما أفادها صدر المحققين في حواشي حكمة الإشراق . ابوالحسن القزويني .

(٩)

قوله : « كما لا يخفى على المنصف » ٥/٧٢

لأنّ في ارتسام الصّور في ذات الواجب تعالى محاذير عظيمة ومفاسد كثيرة ، أقلّها
عدم تحقّق العلم التفصيلي بالممكنات للواجب تعالى في مرتبة ذاته بذاته المقدسة الوجوبية
كما اعترف به القائلون بالارتسام ، بخلاف القول بالمشل النورية ، فإنّه مبرهن مؤيد بالمكاشفات
القطعية . ابوالحسن القزويني .

فرهنگ

اصطلاحات و تعبیرات

the seven fathers (i.e. the planets) الآباءُ السَّبعة

الأُمَمَات الأربعة التي يصحبها الذَّلّ والانقياد للآباء السَّبعة ٥/٦٨

eternity (endlessness) الأبد

المراد به المنتهى في السَّلسلة الطَّولية العروجية ١٤/٤٢

union of the intellect with the intelligible اتِّحادُ العاقلِ وَالْمَعْقُولِ

استدلَّ صدر المتألَّهين بتكافؤ المتضايقين على اتِّحاد العاقلِ والمعقول ٨/٣٥

parts الأجزاء

ليس له (= لواحد) أجزاء ٩/٢٧ ، إمّا موجودة بوجود واحد بالعين وإمّا

موجودة بوجودات متعدّدة ١٤/٢٧ ، إذا كانت واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ،

كلّ مركّب محتاج إلى أجزاء ٩/٢٨

the elements of a definition الأجزاءُ الحَدِّيَّة

أى الجنس والفصل ١٠/٢٧ ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ١٦/٢٧

constituent parts of a definition الأجزاءُ الحَدِّيَّةُ التَّحْلِيلِيَّة

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج الواجب في التَّقوم

إلى تلك الأجزاء ٦/٢٨

predicative elements الأجزاءُ الحَمَلِيَّة

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) في الذّهن لا بشرط فهي الأجزاء الحَمَلِيَّة ١٥/٢٧

external parts الأجزاءُ الخَارِجِيَّة

أعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

quantitative parts	الأجزاء الكميّة
	أى المقدارية ١٢/٢٧
measurable parts	الأجزاء القديارية
	إمّا أن تكون (= الأجزاء) متباينة فى الوضع فهى الأجزاء المقدارية ١٨/٢٧
mental existent parts	الأجزاء الوجودية الذهنية
	أعنى المادة والصورة الذهنيّتين ١٨/٢٧
actual existent parts	الأجزاء الوجودية الفعلية
	إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجودية فعلية احتاج الواجب فى الوجود ٥/٢٨
bodies	الأجسام
	كلها مستنده إلى العقول العرضية والطبقة المتكافئة ١٦/٦٧
elemental bodies	الأجسام العنصرية
	المظاهر من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧
celestial bodies	الأجسام الفلكية
	المظاهر من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧
need	الاحتياج
	من لوازم التركيب ٨/٢٨
choice	الاختيار
	لو كان الاختيار بالاختيار تسلسل ١٦/٤٩
lower	الأخس
	الصعود من الأخس فالأخس ١٦/٥٨

will

الإرادة

هي الرضا بالمراد ۲۲/۳۲، فينا شوق موكّد يحصل عقيب داع هو إدراك الشيء

الملايم ۱۱/۵۴

talismanic powers

أَرْبَابُ الطَّلِسْمَات

وهي طبقة عرضيّة تكافئت ۱۴/۶۶

imprinting

الارتسام

ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام ۲۱/۴۴، الوجود الذّهنيّ

إمّا بنحو الارتسام وإمّا بنحو الاتحاد ۲/۴۵

eternity(beginninglessness)

الأزل

العلم بالعلّة في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل ۲۱/۳۶، سلب الكون فيه

بالسّالبة البسيطة ۲۱/۴۱، نسبته إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى

مراتب الوجود ۸/۴۲، مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسّلسلة الطّوليّة النزوليّة

۱۳/۴۲

name

الإسم

العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمّى على وجود الصّرف ۳/۲۳

synonymous names

الأسماء المُتَرَادِفَة

إنّ اسم السّماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة

۸/۲۴

imaginal forms

الأشباحُ المِثَالِيَّة

المظاهر من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة بل الأشباح المِثَالِيَّة ۲۰/۵۷

illumination of the intellect

إشراقُ النّعةِ بل

يجعل النّفس مثله ۱۷/۶۸

intellectual illuminations

الإشْرَاقَاتُ الْعَقْلِيَّةُ

المثل أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلى ١٦/٦٨

the higher

الأشرف

النزول من الأشرف فالأشرف ١٦/٥٨

sensible rays

الأشعةُ الحسِّيَّةُ

ما امتازت إلا بتمايز العلل ١٤/٦٥

intellectual rays

الأشعةُ الْعَقْلِيَّةُ

تمايزها وتكثرها في المحلّ العقليّ وشعوره بها ١٢/٦٥

things

الأشياء

في ذواتها مستندة إليه تعالى ٢/٣٦

icons and talismans

الأصْنَامُ وَالطَّلِيسَمَاتُ

المثال النوريّ هو الأصل والأصنام والطلسمات فروع ٤/٧٠

relation

الإضافة

وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه ١٦/٣٦

illuminative relation

الإضافةُ الإِشْرَاقِيَّةُ

نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ١٢/٣٠ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط
والإضافة الإِشْرَاقِيَّةُ ١٩/٣٩ ، إنَّ إضافته (= الله) الإِشْرَاقِيَّةُ وفيضه المقدّس علم له تعالى
٣/٤٣ ، العلم الفعليّ وهو الإضافة الإِشْرَاقِيَّةُ لا يستدعي متعلّقا ١٧/٤٥ ، إنَّ علمه تعالى
بالأشياء حضوريّ وبالإضافة الإِشْرَاقِيَّةُ ١٢/٥١

God's relations

إِضَافَاتُ اللَّهِ

ترجع إلى إضافة واحدة إِشْرَاقِيَّةُ هي القِيُومِيَّةُ ٢١/٣٠

non - existence in the sense of privation

أَعْدَامُ مَلَكَاتٍ

الشّرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ۴/۲۷

accidents

الْأَعْرَاضُ

المادّة والصّورة الذّهنيّة كما في الأعراض ۱۱/۲۷

permanent archetypes

الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ

الشيخ العربيّ وأتباعه جعلوا الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه تعالى^۱ في مقام الواحدية

علمه تعالى ۷/۳۷ ، اللازمة لأسمائه وصفاته ۲/۴۳

material individuals

الْأَفْرَادُ الْمَادِّيَّةُ

أخذها منسوبة إلى المبادئ يصحّ كونها قاعدة مخروط نورها وإشراقها الفعليّ

۶/۷۲

human individuals

الْأَفْرَادُ النَّاسُوتِيَّةُ

لنوعه من المخروط مثل القاعدة ۱۹/۶۹

material individuals

الْأَفْرَادُ الْهَيُولَانِيَّةُ

حيث زمانياتها أي زمانيات صور الأفراد الهيولانية ۱۴/۷۱

acts of God

أَفْعَالُ اللَّهِ

في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى^۱ ۱۰/۵۶

(the celestial) spheres

الْأَفْلَاقُ

حركاتها ليست طبيعية بل نفسانية ۲/۲۰

the seven solid spheres

الْأَفْلَاقُ السَّبْعَةُ الشَّدَادُ

للهيولى كثرة استعداد بحر كاتها ۲۲/۶۰

the nine spheres

الْأَفْلَاقُ التَّسْعَةُ

فيستوفي العقول التسعة الأفلاك التسعة ۱۶/۶۰

words, expressions

الألفاظ

موضوعة للمعاني العامة ١٦/٣٣

impossibility

الامتناع

نسبة الشيء إلى نقيضه مكيفة بالامتناع ٤/١٩

intermediate position. middle ground

الأمرُ بَيِّنُ الأمرين

خلاصته ١/٥١

possibility, contingency

الإمكان

بمعنى القدر والتعلق بالغير ٢/١٩ ، مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان فقط لا
الحدوث ١١/٢٠ ، لما صحَّ على النفس صحَّ على طبيعة الجوهر المجرد مطلقا ٢٠/٧٣

contingency of parts

إمكانُ الأجزاء

على تقدير ثبوتها للواجب تعالى 'لزم ذلك الاحتياج ٨/٢٨

dispositional possibility

الإمكانُ الاستعدادي

إنَّ غيره (= واجب الوجود) لا يخلو عن ملازمة قوَّة سواء كانت ذاتيًّا أو استعداديًّا

٢٠/٤٨

(ontologically) higher possibility

إمكانُ الأشرف

شرط إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد
١٦/٧٠ ، والتعبير ليس على ما ينبغي إذا الإمكان لا يوصف بالأشرف والأخس إلا أن
يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن ١٥/٧٢

relative possibility

الإمكانُ بالقياس

إذ بينها (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصحابة الاتفاقية ٢/٢٨

essential possibility

الإمكانُ الذاتي

إن كان موضوعه المهية التعميلية كان ذاتيًّا ٥/٣١ ، إنَّ غيره (= واجب الوجود)

لا يخلو عن ملاسة قوة سواء كانت إمكانا ذاتيا أو استعداديا ٢٠/٤٨

الأُمّهاتُ الأربَعَة the four mothers (i.e. elements)

التي يصحبها الذّلّ والإنقياد للآباء السبعة ٥/٦٨

الانتسابُ الإشرَاقِيّ illuminative relation

قدرته (= الله) انتسابه الإشرَاقِيّ ١٦/٤٠ ، لا يستدعي طرفا لأنّه الإشرَاق القائم

بالذات ٢١/٤١

الإنسانُ البَشَرِيّ a man of flesh and blood

العالمُ إنسان لارأس له كالإنسان البَشَرِيّ ٢/٢٥

الإنسانُ الكَامِلُ the perfect man

بوحده جامع لكلّ ما في الوجود من الصّور والمعاني والأشباح والأرواح ١٧/٤٢

الإنسانُ الصّغِيرُ microcosm (i.e. man)

إنّ القلب الصّنوبريّ فيه أشرف الأعضاء ٢١/٢٣ ، وقد جعل الرّئيسة في الإنسان الصّغير باعتبار سبعة ٢٣/٢٣ ، العناصر في الإنسان الكبير كجحر المثانة في الإنسان الصّغير

٦/٢٤

الإنسانُ الكَبِيرُ macrocosm (i.e. the universe)

هذا العالمُ إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، الشّمس في الإنسان الكبير سيّد - الكواكب والأفلاك ٢١/٢٣ ، العناصر في الإنسان الكبير كجحر المثانة في الإنسان الصّغير

٦/٢٤

الأنوارُ الإسْفَهَبِيَّةُ marshalling lights

النور المعنويّ الأنوار القاهرة والإسْفَهَبِيَّة ١٤/٣٢

الأنوارُ الأعْلَیّين the supernal lights

وهي الطّبقَة الطّوليّة ١١/٦٦

(spiritual) accidental lights

الأنوارُ السَّانِحَة

تضاعفها من نور الأنوار ومشاهداتها له تعالى ١٩/٦٤

the triumphal lights

الأنوارُ الْقَاهِرَة

النور المعنويّ الأنوار القاهرة والإسفهديّة ١٤/٣٢ ، مشاهدة كلّ سافل منها

عاليها ٢١/٤٦

the horizontal triumphal lights

الأنوارُ الْقَوَاهِرُ الطُّولِيَّة

أى إشراقات العقول المترتبة ومشاهداتها ٤/٦٣

the governing lights

الأنوارُ الْمُدَبِّرَة

فى الإنسان برهنا على وجودها ١٢/٧٣

is-ness; existence

الإنِّيَّة

المهيبة فيه (= الله) هى الإنِّيَّة ٢٢/٣٠

existentiation

الإيجاد

فرع الوجود ٩/٤٩ ، متفرّع على الوجود ٢٢/٥٠ ، الدّاعى والغرض من الإيجاد

ذاته تعالى ١٤/٥٤ ، الدّاعى والغرض منه عين ذاته تعالى ٦/٥٥

real existentiation

الإيجادُ الْحَقِيقِيّ

لا المصدريّ هو الوجود المنبسط ١٨/٤٥ ، حصره فيه (= الله تعالى) لا ينافى إثبات

إيجادات الوسطيّة غير مستقلة ١٤/٤٩

verbal existentiation

الإيجادُ الْمَصْدَرِيّ

والإيجاد الحقيقى لا المصدريّ هو الوجود المنبسط ١٨/٤٥

mediated existentiation

الإيجادُ الْوَسْطِيَّة

حصر الإيجاد الحقيقى فيه (= الله تعالى) لا ينافى إثبات إيجادات وسطية ١٤/٤٩

pure absurdities

الباطِلاتُ الصَّرْفَةُ

لزم الخلف (لو كان) الحقّ الصّرف ملتئماً من الباطلات الصّرفة ۱۱/۲۸

in its essence, in itself

بِذَاتِهِ

بذاته ولذاته كالظرف والمجرور إذا افترقا اجتماعاً وإذا اجتماعاً افترقا ۸/۱۸

the high and low isthmuses

الْبَرَازِخُ الْعِلَوِيَّةُ وَالسُّفْلِيَّةُ

وَأَمَّا حُكْمَاءُ الْإِشْرَاقِ غَيْرُهُمْ (= غَيْرُ الْإِسْلَامِ) فَيَعْبُرُونَ عَنِ الْأَجْسَامِ الْفَلَائِكِيَّةِ وَالْعَنْصَرِيَّةِ بِالْبَرَازِخِ الْعِلَوِيَّةِ وَالسُّفْلِيَّةِ ۲۲/۵۷

isthmus of isthmuses

بَرْزَخُ الْبَرَازِخِ

الإضافة الإشرافية نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ۱۲/۳۰

simplicity

الْبَسَاطَةُ

فِي بَسَاطَتِهِ تَعَالَى ۷/۲۷

non - composite entities

الْبَسَائِطُ

الكثرات والمركّبات لا بدّ أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ۵/۳۲

the simple

الْبَسِيطُ

كُلُّ الْوُجُودَاتِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا ۲۱/۴۳

the ultimately simple, real non - composite

بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ

وَاجِدٌ وَجَامِعٌ لِكُلِّ وَجُودٍ وَكَمَالٍ وَجُودٌ بِنَحْوِ أَعْلَى ۸/۴۱ ، مُشْتَمِلٌ عَلَى جَمِيعِ

صُورٍ مَا دُونَهُ بِنَحْوِ الْبَسَاطَةِ ۷/۴۷

negatively conditioned

بِشَرْطٍ لَا

وَأَمَّا أَنْ تَعْتَبَرَ (= الْأَجْزَاءُ) فِي الذَّهْنِ بِشَرْطٍ لِإِفْهَى الْأَجْزَاءِ الْوُجُودِيَّةِ الذَّهْنِيَّةِ

۱۷/۲۷

complete, perfect

النَّام

ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ١٩/٥٦

essential renewal

التَّجَدُّدُ الذَّاتِيّ

الحركة الجوهرية والتَّجَدُّدُ الذَّاتِيّ في الطَّبيعة ٥/٦٢

hierarchy

التَّرتِيب

ما صدر عنه تعالى 'إنَّما صدر بالتَّرتِيب ٥/٥٨

composition

التَّركِيب

الاحتياج من لوازم التَّركِيب ٨/٢٨

real composition

التَّركِيبُ الْحَقِيقِيّ

إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وحيث لم يكن تركيب حقيقيّ مودّ إلى

الوحدة ٤/٢٨

infinite regress

التَّسْلِسُ

المحرك ينهي إلى محرك غير متحرك أصلاً دفعا للدور والتَّسْلِس ١/٢٠

successive regress

التَّسْلِسُ التَّعاقُبِيّ

جائز عندهم ويمثلون بحركة الثَّقل إلى أسفل ١٣/٦٢

equivocality

التَّشْكِيك

الوجود مقول بالتَّشْكِيك ١٣/٣٣

mutual correlation

التَّضَايُف

التمسك به لإثبات معقوليّة ذاته لذاته ٤/٣٥

multiplicity of the necessary existant

تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ

إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدد الواجب ١/٢٨

delegation

التفويض

المستلزم للشرك الخفي ١٧/٥٠

constitutiveness

التقوم

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدية تحليلية احتاج في التقوم ٦/٢٨

equivalence

التكافؤ

لا يستدعي إلا ثبوت المعية ١٢/٣٥

multiplicity

التكثير

حصوله على طريقة الإشراقيتين ٢٠/٦٢

speaking

التكلم

هو الإعراب عما في الضمير ٢٣/٣٢

speech of God

تكلم الله

غرر فيه وإن الوجودات كلماته ١٦/٥١

essential speech

التكلم الذاتي

الممكنون الغيبى إعراب وإظهار بذاته وهو التكلم الذاتي ١/٣٣

mutual implication, necessary concomitance

التلازم

إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨

coexistence of independent causes

توارد العلل

مع تعدد إله العالم توارد العلل المستقلة على المعلول المشخص ٦/٢٥

monotheism, unification, unity, oneness

التوحيد

في مقامه يسقط إضافات الوجود إلى المهيئات ٢٢/٥٠

fatalism , predestination

الْجَبَرُ

لاتتوهمنّ الجبر من ذلك (= كون علمه فعلياً) ٣/٤٩

the maker

الْجَاعِلُ

جعل الحركة لا انه جعل الحركة حركة ١/٦٢

the world of spiritual realities

الْجَبَرُوت

وهو عالم العقول ١٦/٥٧

particularity

الْجُزْئِيَّةُ

فعنوان الجزئية ينا في الحمل ١٦/٢٧

elemental body

الْجِسْمُ الْعُنْصُرِيّ

بجنب الأفلاك بداطفيفا ٤/٢٤

making

الْجَعْلُ

أى المجعولية عامة لجميع الممكنات ١٨/٤٨

composite making

الْجَعْلُ التَّرْكِيبِيّ

فيما بين الشئ وذاته وذاتيّاته باطل ٢/٦٢

genus

الْجِنْسُ

لا أجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

substance

الْجَوْهَرُ

مهيّة إذا وجدت كانت لا في الموضوع ١٧/٣٠

generic substance

الْجَوْهَرُ الْجِنْسِيّ

وجوهر للحمل الاتحاديّ ، أى الجوهر الجنسيّ ٢/٧٢

corruptible substance

الْجَوْهَرُ الْفَاسِدُ

الذى يشتمل عليه كُرة القمر ٩/٢٤

non - material substance

الْجَوْهَرُ الْمَجْرَدُ

ممکن وإلا لما وجدت النفس المجردة لكنّھا وجدت ١٦/٧٣ ، لما صحّ
الإمكان على النفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرد مطلقا ٢١/٧٣

simple ignorance

الْجَهْلُ الْبَسِيطُ

النفوس الطاهرة عن علائق الطبیعیّة وعن الجهلین البسیط والمركّب ١٤/٥٣

composite ignorance

الْجَهْلُ الْمُرَكَّبُ

انظر: الجهل البسيط

need

الْحَاجَة

لزوم الخلف على وجه آخر وهو ضرورة الغنى المحض مشوبا بالحاجة ١١/٢٨

contingent

الْحَادِثُ

سببه كان حادثاً ٢/٦١ ، علّة كلّ حادث مركّب من شيء قديم ومن شيء حادث

١٧/٦١

veil

الْحِجَابُ

لا حجاب من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان في المفارقات ٣/٦٥

contingency, originatedness

الْحُدُوثُ

مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، والتّجدّد ذاتيّ

للحركة ٢٢/٦١

temporal originatedness

الْحُدُوثُ الزَّمَانِيّ

لا يلزم منها حدوث ما انفعل ، أي الحدوث الزّمانيّ ١/٤٨

movement, motion

الْحَرَكَة

لا بدّ لها من محرّك ٢٣/١٩ ، الحركة طلب والطلب لا بدّ له من مطلوب ٧/٢٠ ،

الجاعل جعل الحركة لا أنّه جعل الحركة حركة ١/٦٢ ، في كلّ حركة أمر واحد مستمرّ

وهو التوسط بين المبدء والمنتهى ١٢/٦١ ، الحدوث والتجدد ذاتي للحركة ٢٢/٦١

movement in the sense of cutting

النَّحْرَكَةُ بِمَعْنَى الْقَطْعِ

راسم الأمر ممتد ١٣/٦١

mediating movement

النَّحْرَكَةُ التَّوَسُّطِيَّةُ

ومثال النسبتين (= نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزمان) نسبة الحركة التوسطية

إلى مراتب القطعية ٩/٤٢

substantial movement

النَّحْرَكَةُ النُّجُوْهِيَّةُ

والتجدد الذاتي في الطبيعة ٥/٦٢

the Truth (i.e. God)

النَّحَقُّ تَعَالَى

له الأصناف الأربعة من الصفات ١٠/٢٩

pure Truth

النَّحَقُّ الصَّرْفُ

لزوم الخلف (لو كان) الحق الصرف ملتبها من الباطلات الصرفة ١١/٢٨

predication

النَّحْمَلُ

فعنوان الجزئية ينا في الحمل ١٦/٢٧

living

النَّحْيَى

وهو الحياة، إذ لا يعتبر الذات في المشتق ١٥/٢٩ ، فعلاً ودرأكاً بدا ١٦/٣٢ ،

هو الإدراك الفعال ١٠/٥١

life of God

حَيَاةُ اللَّهِ

فيها وبعض ما يتبعها ٨/٥١

causative mood

النَّحْيِيَّةُ التَّعْلِيِيَّةُ

المراد به «= لذاته» نفياً ٩/١٨

conditional mood

الْحَبِثِيَّةُ التَّقْيِيدِيَّةُ

المراد به «= لذاته» نفياً ۸/۱۸

elemental animal

الْحَيَوَانُ الْعُنْصُرِيُّ

العالم شخص من الحيوان لكن لا ذنب له كالحیوان العنصری ۲/۲۵

absolute hiddenness

الْخِفَاءُ الْمُطْلَقُ

المعبر عنه بالكفر المخفي في الحديث القدسي ۱۳/۳۰

the void

الْخِلَاءُ

المكرتان إذا لم تكن إحداهما محيطة بالأخرى لزوم الخلاء ۷/۲۳

self - contradiction

الْخِلْفُ

ثبوتها (= الأجزاء) للواجب خلف ۲۱/۲۷ ، لزوم الخلف والاحتياج جميعاً على

تقدير إمكان الأجزاء ۱۰/۲۸

the multiple good

الْخَيْرُ الْكَثِيرُ

تركه لأجل الشر القليل شر كثير ۸/۲۶

the pure good

الْخَيْرُ الْمَحْضُ

الشيء إما خير محض وإما خيره كثير غالب على شره وإما مساو له ۱۷/۲۵ ،

ليس لها حالة منتظرة ۳/۳۶

motive

الدَّاعِي

والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى ۷/۵۵

horizontal indication

الدَّلَالَةُ الْعَرْضِيَّةُ

التي باعتبار وضع موجود عرض لآخر مثله في السلسلة العرضية الزمانية نزول

۲۱/۵۲

conventional indication

الدَّلَالَةُ الْوَضْعِيَّةُ

الإلهية الذاتية الطولية لا نزول ۲۲/۵۲

vicious circle

الدَّوْرُ

المحرك ينتهي إلى محرك غير متحرك أصلاً دفعا للدور والتسلسل ١/٢٠

perpetual duration

الدَّهْرُ

نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود
٨/٤٢، روح الزمان والأزل روح الدهر ١٠/٤٢. الشّيء فيه مع هيولاه الأولى والثانية
اجتمع ١٧/٧١

the essence of God

ذَاتُ اللَّهِ

مصدق لنحمل ١٠/٣١. علّة لذات ماعدا وهو كلّ الوجودات الممكنة المجردة
ولماديه ٢٢/٣٩

essential

الذَّاتِيّ

لا يعقل ١/٦٢

lord of the species

رَبُّ النَّوْعِ

المثل النّوريّ الذي يقال له ربّ النوع ٢/٤٧. لأفاعيل المتقنة في هذا العالم
من ربّ النوع ٦/٦٨، بإلهامه للنحل المسدّسات وللعناكب المثلثات ١١/٦٨، إذا
سمعت منهم أن يقولوا: «ربّ النوع كلّيّ»، فالمراد بالكلية السّعة الوجوديّة ٦/٧٠

time

الزَّمان

نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود
٨/٤٢، الدهر روح الزمان والأزل روح الدهر ١٠/٤٢

simple negative proposition

السَّالِبَةُ البَسِيطَةُ

استغنية بانتفاء الموضوع ٢١/٤١

cause

السَّبَبُ

العلم بالسبب علم بالمسبّب ١، ٣٦، تخلف المسبّب عنه غير جاز ٨/٦١

complete cause	السَّبَبُ التَّامُّ التَّخَلَّفَ عَنْهُ مَحَال ٨/٣٦
completing cause	السَّبَبُ التَّمَامِيّ السَّبَبُ الْغَائِيّ هُوَ السَّبَبُ التَّامُّ ٩/٧١
final cause	السَّبَبُ الْغَايِيّ هُوَ السَّبَبُ التَّامُّ ٩/٧١
the solid seven (i.e. the spheres)	السَّبْعُ الشَّدَاد حَقَارَةُ الْعُنَاصِرِ وَالْعُنْصُرِيَّاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا ٢٠/٢٤
seven planets	السَّبْعَةُ السِّيَّارَةُ وَبِإِزَائِهَا (= بِإِزَاءِ الرَّئِيسَةِ فِي الْإِنْسَانِ الصَّغِيرِ) فِي السَّمَاءِ السَّبْعَةُ السِّيَّارَةُ ١/٢٤
the register of bieng	سِجِّلُ الْكَوْنِ أَيُّ الصُّوَرِ الْجَزْئِيَّةِ الْعَيْنِيَّةِ الْمُنْطَبَعَةِ فِي الْمَوَادِّ الْكُونِيَّةِ ١٦/٤٧
simple negation	السَّلْبُ الْبَسِيطُ لَمْ تَكْ ذَاتُ كُلِّ شَيْءٍ بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِي الْأَزْلِ ١٩/٤١
negation of negation	سَلْبُ السَّلْبِ وَصِفُهُ (= اللَّهُ) السَّلْبِي سَلْبُ السَّلْبِ جَا ١٥/٣٠
descending vertical chain	السَّلْسِلَةُ الطُّوْلِيَّةُ النُّزُولِيَّةُ الْأَزْلُ مَبْدَأُ مَا هُوَ نَازِلٌ مَنَزَلَةُ الْوَعَاءِ لِلْسَّلْسِلَةِ الطُّوْلِيَّةِ النُّزُولِيَّةِ ١٣/٤٢
ascending vertical chain	السَّلْسِلَةُ الطُّوْلِيَّةُ الْعُزُوجِيَّةُ الْمُرَادُ بِالْأَبَدِ الْمُنْتَهَى فِي السَّلْسِلَةِ الطُّوْلِيَّةِ الْعُزُوجِيَّةِ ١٤/٢٤
negative (attributes) of God	سُلُوبُ اللَّهِ سُلُوبُهُ (= اللَّهُ) تَعَالَى 'تَرْجِعُ إِلَى سَلْبٍ وَاحِدٍ هُوَ سَلْبُ الْإِحْتِيَاجِ ٢٠/٣٠

affirmative negation

سَلَوْبُ أَيْجَابَاتٍ

كسلب القرن من الإنسان ٥/٢٧

heaven

السَّمَاء

إِنَّ السَّمَاءَ كُلَّهُ كَوَاكِبُهُ وَأَفْلَاكُهُ أَحْيَاءُ ١٧/٢٣

first heaven

السَّمَاءُ الْأُولَى

وَرَبَّمَا قَالُوا كُلٌّ لِلْسَّمَاءِ الْأُولَى ١٣/٢٤

(spiritual) accidental lights

سَوَانِيحُ الْأَنْوَارِ

تضاعفت لمبلغ مكثار ١٣/٦٣

evil

الشَّرَّ

أَعْدَامٌ ، وَقَدْ حَكَمُوا بِبِدَاهَةِ الْمَسْأَلَةِ ١٣/٢٦

minor evil

الشَّرُّ الْقَلِيلُ

تَرَكَ الْخَيْرَ الْكَثِيرَ لِأَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ سَرَّ كَثِيرٌ ٨/٢٦

hidden disintegration of oneness

الشَّرُّكَ الْخَفِيَّ

التفويض مستلزم له ١٧/٥٠

consciousness

الشَّعُورُ

لَكِنَّ بِالْفِعْلِ الشَّعُورُ وَجِبَا ٥/٤٨

the visible world

الشَّهَادَةُ

كُلُّ مَا فِي الشَّهَادَةِ آيَةٌ لِمَا فِي الْغَيْبِ ٥/٢٩

evils

الشَّرُورُ

أَعْدَامُ مُلَكَاتٍ ، لَهَا حِظٌّ ضَعِيفٌ مِنَ الْوُجُودِ ٤/٢٧

thing, entity

الشَّيْءُ

نسبته إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٣/١٩ ، إمّا خير محض ، وإمّا خيره كثير

غالب علی شره ، و إمّا مساوله ۱۷/۲۵ ، فرق بین عدم الشیء مطلقا و بین عدمه عن موضوع قابل ۶/۲۷ ، شیئیة الشیء بتمامه و کماله ۱۵/۴۱ ، مالم یتشخص لم یوجد ۱۰/۵۹

الشیءُ مِنْ الشیء (derivation of) a thing from (another) thing

كالنفوس من العقول ۱۰/۵۷

الشیءُ مِنْ لا شیء (derivation of) a thing from nothing

كالأجسام ۹/۵۷

شَبْثِیَّةُ الشیء the «thingness» of a thing

بتمامه و کماله لا ینقصه ۱۰/۷۱

الصَّادِرُ الْأَوَّلُ the first effusion; the first emanation

يجب أن يكون علّة لجميع ما دونه ۵/۵۹

صَاحِبُ الطَّلِيسْم lord of the talisman; lord of the theurgy

كلّ فعل ذی نما من جسم لدى الإشراقیین منه ۸/۶۸

الصَّحَابَةُ الْإِتِّفَاقِيَّةُ coincidental association

إذ بينهما (=الأجزاء) الإمكان بالقياس والصَّحَابَةُ الْإِتِّفَاقِيَّةُ ۲/۲۸

الصُّحُفُ الْمُنَشَّرَةُ the spread books

هی وجودات النفوس ووجودات عالم المثال والملک ۱۰/۵۳

صِرْفُ الْوُجُود pure existence

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب تعالى ۱۴/۲۰ ، نسبة ذهنيّة ۲۰/۴۰

الصِّفَات attributes

إثبات الصِّفَات هنا استطرادی ۵/۱۸ ، هم (=المعتزلة) نافون للصِّفَات ۱۱/۳۳

صِفَاتُ اللَّهِ attributes of God

في أحكامها ۲/۲۹

real attributes of God

صِفَاتُ اللَّهِ الْحَقِيقِيَّةِ

ترجع إلى صفة واحدة هي الوجوب ٢١/٣٠ ، زاد نعمة حدوثها الخارج عن
مفطور العقل ١٨/٣٣

pure relative affirmative attributes

الصِّفَاتُ الثَّبُوتِيَّةُ الْإِضَافِيَّةُ الْمَحْضَةُ

كأبوة زيد لعمره وأخوته لبكر ٩/٢٩

pure real affirmative attributes

الصِّفَاتُ الثَّبُوتِيَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْمَحْضَةُ

كحيات زيد وبياضه ٨/٢٩

attributes of glory

صِفَاتُ الْجَلَالِ

يقال لنعوته (= الله) السَّلْبِيَّةُ ١١/٢٩

attributes of perfection

صِفَاتُ الْجَمَالِ

يقاله لنعوته (= الله) الثَّبُوتِيَّةُ ١٢/٢٩

negative attributes

الصِّفَاتُ السَّلْبِيَّةُ

ككون زيد ليس بحجر ٧/٢٩

attributes of perfection

الصِّفَاتُ الْكَمَالِيَّةُ

ذاته تعالى لا بدّ ان يكون بذاته كاملا مستحقا لحمل الصفات الكمالية ٢/٣١

attributes

الصِّفَةُ

هي المعنى القائم بالغير ١٢/٣٣ ، كلّ صفة له عرض عريض ١٣/٣٣

relative attributes

الصِّفَةُ الْإِضَافِيَّةُ

كالقادرية مضاف حقيقى ٦/٣٠

real relative attributes

الصِّفَةُ الْحَقِيقِيَّةُ ذَاتُ الْإِضَافَةِ

كالقدرة مضاف مشهورى ٧/٣٠

negative attributes

الصِّفَةُ السَّلْبِيَّةُ

أعمّ ممّا يتنطق فيها بحرف السّلب وممّا كان له لفظ بسيط ٢/٣٠

obscure icon

الصَّنَمُ الْغَاسِقُ

النّور القاهر في صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ١/٦٨

mental form

الصُّورَةُ الذِّهْنِيَّةُ

كصورة الشّمس لا يمكن أن تكون حكاية عن أشياء كثيرة ١٠/٤١

intelligible form

الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ

الصّوره العينية عين الصّورة العلمية ١٩/٣٧

concrete form

الصُّورَةُ السَّعِينِيَّةُ

عين الصّوره العلمية ٨/٣٧

the (unchangeable decreed) forms

الصُّوَرُ الْقَضَائِيَّةُ

المراد بها المثل النورية ٢٣/٤٦ ، لاتردّ ولا تبدّل ٢٠/٦٨

imaginal forms

الصُّوَرُ الْمِثَالِيَّةُ

علم النفس بالصّور العلمية المثالية التي في عالمها عين قدرته عليها ١٣/٤٠

imprinted forms

الصُّوَرُ الْمُرْتَسِمَةُ

الصّور الجزئية عند المشائين كالصّور المرتسمة في خيالنا ١٤/٤٢ ، إرجاعها إلى

المثل أولى واحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ١٤/٧٢

the vertical order

الطَّبَقَةُ الطُّوَلِيَّةُ

كيفية صدور الطبقة العرضية منها ٤/٦٦

the horizontal order

الطَّبَقَةُ الْعَرْضِيَّةُ

كيفية صدورها من الطولية ٤/٦٦

nature

الطَّبِيعَةُ

الحركة الجوهرية والتجدد الذاتي فيها ٥/٦٢ ، كلمتا صحّ على الفرد صحّ على الطّبيعة من حيث هي ١٩/٧٣

seeking

الطَّلَبُ

لا بدّ له من مطلوب ٧/٢٠

talisman, theurgy

الطَّلِيسْمُ

كلّ زينة وكمال في الطَّلِيسْمِ بنحو التّشيت و بنحو التّعاقب والسّيلان فهو في صاحبه بنحو الوحدة والبساطة ٢/٦٩

manifestation, appearance

الظُّهُورُ

واذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ١٠/٣٢

the highest light

الضَّوُّ الْأَعْلَى

الأشياء التي في العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها في الضَّوِّ الأعلى ٩/٦٥

intelligent

الْعَاقِلُ

كلّ عاقل مجرد ٩/٣٤ ، مفهوم المعقول بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

knowing, the knower

الْعَالِمُ (بكسر لام)

هو تعالى عالم بذاته ٥/٣٤

universe; world

الْعَالَمُ (بفتح لام)

لا حيوان فقط بل آدم وإنسان كبير ١/٢٥ ، جملة ملحوظة متدلّية بعرش الله ١/٢٥
هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، في كيفية حصول الكثرة فيه ٢٠/٥٩

physical world

الْعَالَمُ الْجِسْمَانِيّ

شكله الطّبيعيّ هو الكرة ٧/٢٣

the world of sense

عَالَمُ الْحِسِّ

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧

the sensory world

الْعَالَمُ الْحِسِّيّ

عالم المثال أشرف من العالم الحسّيّ لأنّ ذلك كلّ حياة وشعور ١٩/٦٦

the world of intellect

عَالَمُ الْعَقْلِ

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧

the higher world

الْعَالَمُ الْعِلَوِيّ

صور عارية عن الموادّ خالية عن القوّة والاستعداد ١٧/٥٩

macrocosm

الْعَالَمُ الْكَبِيرُ

نسبة الشّمس إليه نسبة القلب إلى البدن ١٢/٦٧

the imaginal world

عَالَمُ الْمِثَالِ

قيل المثل عالم المثال ١٩/٧١ ، أشرف من العالم الحسّيّ لأنّ كلّ حياة وشعور

١٩/٦٦

the world of unity

عَالَمُ الْوَحْدَةِ

النفس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

knowingness

الْعَالِمِيَّةُ

نفس النّسبة التي للـلم إلى المعلوم ١٩/٢٩

non - existence of a thing

عَدَمُ الشَّيْءِ

فرق بين عدم الشّيء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/١٧

intellect

الْعَقْلُ

إنّ أوّل ما صدر هو العقل ١٨/٥٨ ، يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ١٦/٦٠ ، النفس

والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنقص والكمال ٢٠/٧٠ ، القاهر أي العقل ١١/٧٣ ،

- المجرد الأشرف ١٧/٧٣
 the first intellect العَقْلُ الْأَوَّلُ
- الممكن الأقرب الأشرف وهو العقل الأول ١٨/٤٦
 the simple intellect العَقْلُ الْبَسِيطُ
- مراده (= فرفور يوس) ما سذكروه من العقل البسيط ٢١/٣٨ ، علمه تعالى
 بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشرافية ١٩/٣٩
 the second intellect العَقْلُ الثَّانِي
- الذي أيضا نور ١٠/٦٠ ، ليس فيه ما ينفى بصدور فلكك ثامن ١٥/٦٧
 the tenth intellect العَقْلُ الْعَاشِرُ
- هو العقل الفعال للنفوس الناطقة ١٧/٦٠
 active intellect العَقْلُ الْفَعَّالُ
- كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد واتحاده بالعقل الفعال ٢٢/٢٤
 non - material intellect عَقْلُ الْكَوْنِ
- يعنون به جملة العقول المفارقة ١٥/٢٤
 universal intellect العَقْلُ الْكُلِّيُّ
- النفوس والعقل الكليين من عالم الوحدة ١٣/٢٣
 acquired intellect العَقْلُ الْمُسْتَفَادُ
- كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد ٢١/٢٤
 non - material intellect العَقْلُ الْمُفَارِقُ
- والكل له عقل مفارق يفيض عليه ١٢/٢٤
 the nine intellects العُقُولُ التَّسْعَةُ
- فيستوفي العقول التسعة ١٦/٦٠

the equivalent horizontal intellects

العُقُولُ الْعَرَضِيَّةُ الْمُتَكَافِئَةُ

فيها كثرة نوعية ٦/٤٧

the equivalent intellects

العُقُولُ الْمُتَكَافِئَةُ

إنّما سميت العقول المتكافئة مثلاً لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها

١٤/٦٨

non - material intellects

العُقُولُ الْمُفَارِقَةُ

يعنون بعقل الكلّ العقول المفارقة ١٥/٢٤

knowledge

الْعِلْمُ

انكشاف الأشياء وظهورها بين يدي العلم ١٩/٣٢ ، كون الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره ٢٠/٣٢ ، خاصيته إتقان الفعل ٩/٣٣ ، الأقوال فيه ١٥/٣٦ ، إمّا إضافة أو صورة مساوية للمعلوم ١٦/٣٢ ، قد يطلق العلم ونظايره ويراد بها معانيها الإضافية العرضية ١٤/٤٥

Divine knowledge

عِلْمُ اللَّهِ

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، إنّ إضافته الإشرافية وفيضه المقدّس علم له تعالى ٣/٤٣ ، بالأشياء حضوريّ وبالإضافة الإشرافية ١٢/٥١ ، علمه (= الله) بغيره ٢٢/٣٥ ، مراتبه ٢٢/٤٤

non - detailed knowledge

الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيّ

يكون ذاته تعالى علماً إجمالياً ١/٣٩ ، وكونه علماً إجمالياً أي وجوداً بحثاً بسيطاً ٩/٤١ ، الكمال الذي هو عين ذاته كمال العلم التفصيلي ٧/٧١

human knowledge

عِلْمُ الْإِنْسَانِ

قسّم إلى ثلاثة أقسام ٥/٣٩

sensory knowledge

الْعِلْمُ الْإِحْسَاسِيّ

منتف عنه (= الله) على ما نسب إلى المشائين ١٩/٣٨

detailed knowledge

الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ

المتأخرون قالوا إن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع ما سواه لا تفصيلي ٣/٣٩ ، علمه الإجمالي الكمال الذي هو عين ذاته كمال هذا العلم التفصيلي ٧/٧١

intuitive knowledge

الْعِلْمُ الْحُضُورِيُّ

إن علم الشيء بذاته حضوري ١٧/٣٦ ، إن علمه تعالى بالأشياء حضوري و بالإضافة الإشرافية ١٢/٥١

essential knowledge

الْعِلْمُ الذَّاتِيُّ

مقام الكثرة في الوحدة ٢٢/٤٢ ، كيف لا يكون علمه فعلياً وعلمه ذاتي ١/٤٩

creative fore knowledge

الْعِلْمُ الْعَيْنَائِيُّ

اعتبر فيه كونه سابقاً على النظام الأحسن ١٣/٤٦ ، فيه تعالى عين الداع ١٣/٥٤

actual knowledge

الْعِلْمُ الْفِعْلِيُّ

مقام الوحدة في الكثرة ٢٢/٤٢ ، إن علم الأول تعالى شأنه فعلي ٢٢/٤٨ ، وهو بالإضافة الإشرافية لا يستدعي متعلقاً ١٧/٤٥

knowledge of the Necessarily (Existent)

عِلْمُ الْوَاجِبِ

بالأشياء وانطواء الكل في علمه ١٠/٣٩

unitary and simple knowledge

الْعِلْمُ الْوَاحِدُ الْبَسِيطُ

فعال للتفاصيل وهو أشرف منها ٩/٣٩

cause

السَّبَبُ

مناط الحاجة إليه هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، كل معلول ملائم لعلته مقتضية إتياءه ١٢/٢٥ ، مضايقة للمعلول والمحرك للمتحرك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلة بما هي علة يقتضي العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، المعلول شأن من شؤون العلة ١٢/٣٦ ، العلم بالعلة

final cause	فی الأزل يستلزم العلم بالمعلول فی الأزل ٢١/٣٦ الْعِلَّةُ الْغَايِيَّةُ
foreknowledge	فاعل الفاعل بما هو فاعل ٥/٥٦ الْعِنَايَةُ
vertical worlds	وهي عند المشائين صور مرتسمة في ذاته ١٢/٤٦ ، اقتضت وجود الأفعال ٦/٥٨ الْعَوَالِمُ الطُّوْلِيَّةُ
horizontal worlds	هو منظّم العوالم الطُّولِيَّةِ والعرضِيَّةِ ١٢/٥٥ الْعَوَالِمُ الْعَرْضِيَّةُ
intellectual worlds	هو منظّم العوالم الطُّولِيَّةِ والعرضِيَّةِ ١٢/٥٥ الْعَوَالِمُ الْعَقْلِيَّةُ
concrete predestination	كثيرة ٦/٢٣ عَيْنِي الْقَدَرُ
appetitive aim	والقدر العيني ١٦/٤٧ الْغَايَةُ الشَّهَوِيَّةُ
wrathful aim	حركة الأفلاك ليست لغاية شهوية أو غضبية ٢/٢٠ الْغَايَةُ الْغَضَبِيَّةُ
aim	حركة الأفلاك ليست لغاية شهوية أو غضبية ٢/٢٠ الْغَرَضُ
essential richness	الدّاعي والغرض من الإيجاد ٧/٥٥ الْغِنَاءُ الَّذِي آتَى
the purely rich	لوجود الواجب ١/٤٤ الْغَنَى الْمَحْضُ
	لزوم الخلف على وجه آخر وهو صيرورة الغنى المحض مشوباً بالحاجة ١٠/٢٨

the invisible world

الْغَيْبُ

كلّ ما في الشهادة آية لما في الغيب ٥/٢٩

agent

الْفَاعِلُ

بالمعنى المصطلح للإلهيين ليس إلا هو ٣/٢٣

Divine agent

الْفَاعِلُ الْمُصْطَلَحُ الْإِلَهِيُّ

المعلول شأن من شؤون العلة لاسيّما في الفاعل المصطلح الالهي ١٣/٣٦

individual

الْفَرْدُ

كلّما صحّ عليه صحّ على الطّبيعة من حيث هي ١٩/٧٣

rational individual

الْفَرْدُ الْعَقْلَانِيّ

أى المجرّد الموجود في عالم الإبداع غير دائر

specific difference, differentia

الْفَصْلُ

لأجزاء حدّة ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

act(caused by) motion

الْفِعْلُ الْمُتَحَرِّكُ

كالجسم بما هو جسم ٦/٥٧

the motive act

الْفِعْلُ الْمُحَرِّكُ

كالعقول النورية فإنّها محرّكة للنفوس كتحرّيك المعلم للمتعلم والمعشوق

للعاشق ٥/٥٧

essential need

الْفَقْرُ الدَّائِيّ

للووجودات الإمكانية ١/٤٤

heavenly sphere

الْفَلَكَ

يقولون : « الفلك الكلى » ويريدون به المحيط ٧/٧٠

the most sacred effusion (of God)

الْفَيْضُ الْأَقْدَسُ

الفيض المقدّس والأقدس من صُقعهِ (= الوجود الصّرف) وربط محض به ١٦/٤٤

الْفَيْضُ الْمُقَدَّسُ the sacred effusion (of God)

هو الوجود المطلق المنبسط على الأشياء ١٧/٤٠ ، فيضه المقدس ورحمته الواسعة في كل المهيئات أحاط بكل شيء ٢١/٤٢ ، إن إضافته (= الله) الإشرافية وفيضه المقدس علم له تعالى ٤/٤٣ ، والأقدس من صقعه (= الوجود المحض) وربط محض ١٦/٤٤
الْفَيْضُ الْبَاضِيَّةُ effusion (as essential quality)

لازم النور ٢٢/٤٧

القَادِرِيَّةُ being powerful

نفس النسبة التي بين القدرة والمقدور ١٩/٢٩

القَاهِرُ victorious

أى العقل ١١/٧٣

القَاهِرُ الثَّانِي the second victorious

يقبل من نور الأنوار فيض الإشراق ١/٦٤

القَاهِرُ الْخَامِسُ the fifth victorious (light)

يقبل من النور الساتح ستة عشر مرة ١٧/٦٤

القَدَرُ predestination

الصّور الجزئية القائمة بالنفس الجزئية المنطبقة الفلكية ١٣/٤٧

القَدَرُ الْعَيْنِيّ concrete predestination

سجل الكون عينى القدر والقدر العينى ١٦/٤٧

القُدْرَةُ power

هى الإضافة بالشعور والمشيئة ١٦/٣٢ ، اعتبر المتكلمون في مفهومها انفكاك متعلقها وقامتا عن الذات ٢/٤٨ ، كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ٤/٤٨

قُدْرَةُ اللَّهِ the power of God

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، انتسابه الإشرافى وفيضه المقدس ١٦/٤٠ ، كونه نوراً على

sacredness	القدرة دلّ ٢٢/٤٧ الْقُدُّ وَسِبْطَةُ
pre - eternal	سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولو احقها عنه ١/٣٠ الْقَدِيمُ
pre - eternal by virtue of essence	في ربط الحادث به ٣/٦٢ الْقَدِيمُ بِالذَّاتِ
pre - eternal by virtue of time	وهو الواجب الوجود ١٩/٦١ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ
Divine decree	كالعقل ١٩/٦١ الْقَضَاءُ
non - detailed Divine decree	صور قامت به أى بالقلم ٢١/٤٦ ، الصّور الكلّية القائمة بالعقل ١٢/٤٧ الْقَضَاءُ الإِجْمَالِيّ
detailed Divine decree	قلمه قضاءه الإجمالي ٦/٤٧ الْقَضَاءُ التَّفْصِيلِيّ
unchangeable decree	الصّور القائمة بالعقل قضاءه التفصيلي ٦/٤٧ الْقَضَاءُ الْإِحْتِمَالِيّ
concrete decree	لا يردّ ولا يبدّل ٢٢/٤٦ الْقَضَاءُ الْعَيْنِيّ
(the higher) pen	إطلق السيّد المحقق الدّاماد القضاء العينيّ عليها (= الصّور الجزئيّة) ١٩/٤٧ الْقَلَمُ
the lower victorious (lights)	واسطة لإضافة جميع صور ما دونه ١٩/٤٦ الْقَوَاهِرُ الْأَدْنَى
	الطبقة العرضيّة من العقول أعنى القواهر الأدنين بلسان الإشراق ١٠/٥٨

- the higher victorious (lights) الْقَوَاهِرُ الْأَعْلَى (قاهر أعلى)
- أى العقل الطولية ۸/۵۸، المثل أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر
الأعين ۱۶/۶۸
- vertical victorious (lights) الْقَوَاهِرُ الطُّولِيَّةُ
- وإن لأعين، أى القواهر الطولية ۱/۶۷
- arc of descent الْقَوْسُ النُّزُولِيَّةُ
- وفي مقابلة القوس الصعودي مراتبه كمراتبه ۱۴/۵۸
- potentiality of a thing قُوَّةُ الشَّيْءِ
- بما هي قوة الشيء ليست بشيء ۱۰/۵۷
- the thousand - fold faculties الْقُوَى الْأَلْفِيَّةُ
- النفس في مرتبة ذاتها ببساطتها تشتمل على كل القوى الألفية ۱۴/۶۹
- external and internal faculties الْقُوَى الظَّاهِرَةُ وَالْبَاطِنَةُ
- في هذه النشأة عشرة وفي نشأة المثالية أيضا عشرة ۱۰/۵۹
- constitutingness الْقَيُّومِيَّةُ
- ليست نسبة عقلية بل هي نسبة إشراقية ۱۰/۳۰
- generated being, entity in state of generation الْكَائِنُ
- الفعل إن كان مسبوقا بالمادة والمدة ۱۱/۵۶
- multiplicities الْكَثَرَاتُ
- الكثرات والمركبات لابد أن تنتهي إلى الواحدات والبسائط ۷/۳۲
- numerical multiplicity الْكَثَرَةُ الْعَدَدِيَّةُ
- في الجواهر بالمادة ولو احققها وفي الأعراض بالموضوعات ۱۸/۲۲
- multiplicity within unity الْكَثَرَةُ فِي الْوَحْدَةِ
- إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة وإن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى
۱۶/۴۳، يعنى أن المرتبة الأعلى من الوجود بوحدها وبساطتها جامعها لكل الوجودات
۱۶/۴۲

specific multiplicity

الكثرة النوعية

بالمهيات ٢٧/٢٢ ، العقول العرضية المتكافئة فيها كثرة نوعية ٦/٤٧

multiple, many

الكثير

مبدء الواحد ١٩/٢٠ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧/٧٣

the lordship of the world of elements

كد خدائية عالم العناصر

إليه (= العقل العاشر) مفوض كد خدائية عالم العناصر ١٨/٦٠

speech

الكلام

اختاروا اللفظ لأن يكون مسمى لاسم الكلام ٦/٥٢ في تقسيمه ١/٥٣ ، إن

الوجود بشرا شره مراتب الكلام ١٣/٥٣

the whole

الكل

إن كثيرا من الفلاسفة يسمون السماء الأولى جرم الكل وحركتها حركة الكل

١٤/٢٤

universal

الكلّي

إذا يقولوا: « رب النوع كلّي » المراد بالكلية السعة الوجودية ٦/٧٠

natural universal

الكلّي الطبيعي

موجود والمهية متحققة بواسطة الوجود ٢٠/٥٠ ، إن المهية المطلقة كلّي طبيعي

٢٠/٧٢

the perfect words

الكلمات التامات

في مأثورات أئمتنا - عليهم السلام - : « نَحْنُ الْكَلِمَاتُ التَّامَاتُ ٧/٥٣

the existential words

الكلمات الوجودية

تحصل من تقاطع النفس الرحمانى وهو الوجود المنبسط ١٨/٥١

the verbal words

الكلمات اللفظية

تحصل من تقاطع النفس الإنسانى فى المقاطع الثمانية والعشرين ١٨/٥١

the words of God

كَلِمَاتُ اللَّهِ

إنّ الوجودات كلماته لأنّها معربة عمّا في الضمير ١٦/٥١

perfection

الْكَمَال

هوكلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود ١٥/١٩ ، معطى الكمال ليس فاقداً له

٦/٣٤

hidden treasure

الْكَنْزُ الْمَخْفِيّ

الخفاء المطلق المعبر عنه بالكنز المخفيّ ١٣/٣٠

the star of love

كَوْكَبُ الْعِشْقِ

كزهره فإنّها كوكب العشق والمحبة ٤/٦٨

non - conditioned

لَا بِشَرْطٍ

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) في الذّهن لا بشرط فهي الأجزاء الحليّة ١٥/٢٨

consequent

السَّلَازِمُ

ممتنع الانفكاك عن الملزوم ٩/٣٦

non - thing

السَّلَاشِيّ

المادّة الأولى 'وهي السلاشيء' يعنى لاشيئية لها فعلية فإنّها قوّة محضة ٩/٥٧

by virtue of its essence

لِذَاتِهِ

بذاته ولذاته كالظرف والمجرور ٧/١٨

the preserved tablet

الْأَلَوْحُ الْمَحْفُوظُ

منزلتها من العقل منزلة اللّوح الحسّي من القلم الحسّي ١٢/٤٧

«what» of lexical explanation

«مَا» الشَّارِحَة

مطلبه مقدّم على مطلب «هل البسيط» ٦/١٨

essential

مَا بِالذَّاتِ

يختلف ولا يتخلف ٢٣/٥٢

essential distinguishing factor

مَا بِهِ الْاِمْتِيَّازُ الذَّائِي

ما به الاشتراك الذاتي يستدعى ما به الامتياز الذاتي ٤/٢١

prime matter

الْمَادَّةُ الْأُولَى

وهي التلاشي يعنى لاشيئية فعلية لها فإنها قوة محضة ٩/٥٧

external matter and form

الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ الْخَارِجِيَّتَيْنِ

الأجزاء الخارجية أعنى المادة والصورة الخارجيتين ١٩/٢٧

mental matter and form

الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ الذَّهْنِيَّتَيْنِ

كما في الأعراض ١١/٢٧ ، الأجزاء الوجودية الذهنية أعنى المادة والصورة

الذهنيتين ١٨/٢٧

concrete matter and form

الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ الْعَيْنِيَّةُ

كما في المركبات الخارجية ١٠/٢٧

directly innovated

الْمُبْتَدَعُ

الفعل إن لم يكن مسبوقاً بالمادة والمدة ١٢/٥٦

the first source

الْمُبْدَأُ الْأَوَّلُ

والكل بالقياس إلى المبدء الأول كشيء واحد حتى ١٢/٢٤

the moving (thing)

الْمُتَحَرِّكُ

المحرك مضافة له ١٢/٣٥

two correlatives

الْمُتَضَايِفَانِ

متكافئان قوة وفعلاً ١٩/٣٤

ideas

الْمُثُلُ

فعلمه (= الله) مثل قائمه بالذات على رأى أفلاطون ١٢/٣٧ ، إنما سميت العقول المتكافئة مثلاً لكونها أمثالا لمادونها ومثالات وآيات لما فوقها ، ١٤/٦٨ ، أرجاع الصور المرتسمة إلى المثل أولى وأحق من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢ ، إرجاع الصور المرتسمة إلى المثل أولى وأحق من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢

Platonic Idea

المِثَالُ الأفلاطوني

لكل نوع فردة العقلاني ١٤/٦٨

luminous Idea

المِثَالُ النُّوري

الذي يقال له رب النوع ٢/٤٧ ، هو الأصل ، والأصنام والطلسمات فروع
٤/٧٠ ، موجود شخصي ١١/٧٢

Platonic Ideas

المُثُلُ الأفلاطونية

تحقيق في مهيتها بعد الفراغ عن إنيتها ١٢/٦٨ ، تأويلات القوم لها ١/٧١

image (Ideas) in suspense

المُثُلُ المعلقة

الصُّور الجزئية عندهم المثل المعلقة ١٤/٤٧ ، أي عالم المثل والخيال المنفصل
١٢/٥٨ ، من نور الشهود والعقول والأرباب التي بإزاء المثل المعلقة ٢١/٦٦ ، عالم المثل
يعني المثل المعلقة التي هي بإزاء الأشخاص ١٩/٧١

luminous Ideas

المُثُلُ النُّورية

يجيء إثباتها في الفريدة المعقودة لبيان الأفعال ١٤/٣٧ ، الصُّور القضائية المراد بها
المثل النورية ٢٣/٤٦

luminous Ideas

مُثُلٌ ذِي شَارِقَةٍ

نورية ، أي الطبقة العرضية من العقول ٩/٥٨

non - material

المُجَرَّد

كل مجرد عاقل ٩/٣٤ ، تعقل المجرد عين ذاته الوجودية وإن لم يكن عين مهيتها
٧/٦٠

lower non - material

المُجَرَّدُ الْأَخْسَرُ

إمكان المجرد الأخسر وهو النفس دليل على إمكان المجرد الأشرف وهو العقل
١٦/٧٣

higher non - material

المُجَرَّدُ الْأَشْرَفُ

إمكان المجرد الأخسر وهو النفس دليل على إمكان المجرد الأشرف وهو العقل
١٧/٧٣

creator	المُحْدِث
	لأبد لكل حادث من محدث ٢٢/٦١
mover	المُحَرِّك
	لإحالة ينتهي إلى محرك غير متحرك أصلا ١/٢٠ ، مضافة للمتحرك ١٢/٣٥
the created (being)	المُخْتَرَع
	الفعل إن كان مسبوقا بالمادة دون المدة ١٢/٥٦
the one all - comprehensive sign of perception	الْمَدْرَكُ الْوَاحِدُ الْجَمْعِيُّ
	ما ينال المدرك بوجودات متشعبة يناله بمدرك واحد جمعي هو ذاته المتعالية ١٨/٥٤
Divine significations	الْمَدْلُولَاتُ الْإِلَهِيَّةُ
	كل الوجودات له دلالة بالذات عليها ١٤/٥٢
the mirror of the Truth	مِرْآتُ الْحَقِّ
	الكل مرآة ذاته (= الإنسان الكامل) كما هو مرات الحق ٢٠/٤٢
the twenty - eight levels	الْمَرَاتِبُ الثَّمَانِيَّةُ وَالْعِشْرِينَ
	هي العقل والنفوس والأفلاك التسعة والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة وعالم المثال والمعقولات التسع العرضية ١٩/٥١
composite	الْمُرَكَّبُ
	كل مركب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨
composites	الْمُرَكَّبَاتُ
	الكثرات والمركبات لا بد أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢
external composites	الْمُرَكَّبَاتُ الْخَارِجِيَّةُ
	المادة والصورة العينية كما في المركبات الخارجية ١٠/٢٧
the (thing) caused; effect	الْمُسَبَّبُ
	العلم بالسبب علم بالمسبب ١/٣٦ ، تخلفه عن السبب غير جازم ٨/٦١

(the thing) named	المُسَمَّى
العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمى على الوجود الصّرف ٣/٣٣	
the referent of a concept, a notation	المِصْدَاق
جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ٢٠/٤١	
correlation	المُضَاف
أمر معقول بالقياس إلى الغير ١٦/٣٥	
real correlation	المُضَافُ الْحَقِيقِيُّ
الصفة الإضافية كالقادرية مضاف حقيقي ٧/٣٠	
correlation as commonly understood	المُضَافُ الْمَشْهُورِي
الصفة الحقيقية ذات الإضافة كالقدرية مضاف مشهور ٧/٣٠	
loci of manifestation	المَظَاهِير
من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧	
non - material	المُفَارِق
لا يجوز عليه التجافي ولا الحركة ٣/٧٠	
non - materials	المُفَارِقَات
لاحجاب من المادة ولو احقها من الزمان والمكان فيها ٣/٦٥	
concept, notion	المَفْهُوم
جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ٢٠/٣١	
general meanings	المَعَانِي الْعَامَّة
الألفاظ موضوعة لها ١٦/٣٣	
accidental relational meanings	المَعَانِي الْعَرَضِيَّةِ الْإِضَافِيَّةِ
قد يطلق العلم ويراد بها معانيها الإضافية العرضية ١٤/٤٥	

intelligible

الْمَعْقُول

مفهومه بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

the (thing) caused, effect

الْمَعْلُول

العلّة مضايقة للمعلول و المحرك للمتحرك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلّة بما هي علّة تقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦ ، كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إياه ١٢/٢٥ ، العلم بالعلّة في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل ٢١/٣٦

the first (thing) caused, the first effect

الْمَعْلُولُ الْأَوَّل

ذاته تعالى علم تفضيلي به وإجمالي بما عداه من الممكنات ١٣/٣٩

non - self - subsistent meaning

الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةُ

الوجود الرّابط أو المعنى الحرفي لانفسيّة له ١٠/٤٤

absolutely hidden

الْمَكْنُونُ الْغَيْبِيُّ

إعراب وإظهار بذاته لذاته ١/٣٣

antecedent

الْمَلْزُوم

التلازم ممتنع الانفكاك عنه ٩/٣٦

habitus

الْمَلَكَةِ

اذ ختمت طينتنا بها ٢/٥٠ ، إنّما تحصل من تكرّر الأفعال والحركات ٦/٥٠

the angelic world of souls, super - sensible world

الْمَلَكُوت

بالمعنى الأعمّ و هو العالم الغيب جملة و ملكوت بالمعنى الأخصّ وهو عالم المثال

١٦/٥٧

the possible

الْمُمْكِن

من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس ١٠/٤٩

the lower possible

الْمُمْكِنُ الْأَخْسَر

إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ١٩/٧٢

the higher possible

الْمُمْكِنِ الْأَشْرَفِ

الْمُمْكِنِ الْأَخْسَرِ إِذْ تَحَقَّقَا فَاَلْمُمْكِنِ الْأَشْرَفِ فِيهِ سَبَقًا ۱۹/۷۲

the nearest higher possible

الْمُمْكِنِ الْأَقْرَبِ الْأَشْرَفِ

وَهُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ ۱۸/۴۶

non - existent possibles

الْمُمْكِنَاتُ الْعَدَمِيَّةُ

لِزْمِ الْخَلْفِ (لَوْ كَانَ) الْوَاجِبِ الْبَحْثِ مُخْتَلَطًا بِالْمُمْكِنَاتِ الْعَدَمِيَّةِ ۱۲/۲۸

unfree agent

الْمُوجِبُ - بَفَتْحِ الْجِيمِ -

أَيُّ فَاعِلًا يَجِبُ فَعْلُهُ لَا بِقُدْرَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ ۱۰/۴۸

free agent

الْمُوجِبُ - بِكَسْرِ الْجِيمِ -

أَيُّ فَاعِلٍ يَجِبُ فَعْلُهُ بِقُدْرَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ ۸/۴۸

affirmative universal proposition

الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ

انْعِكَاسُهَا كِنَفْسِهَا ۹/۳۴

existent

الْمَوْجُودُ

مَقْسَمٌ لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ ۲۱/۲۵، إِمَّا خَيْرٌ مُحْضٌ وَإِمَّا شَرٌّ مُحْضٌ ۱/۲۶، كُلٌّ مَوْجُودٌ

يُمْكِنُ أَنْ يَعْقَلَ بَوَاجِهُ وَلَوْ بِالْوُجُوهِ الْعَامَّةِ ۱۳/۳۴

susceptible subject

الْمَوْضُوعُ الْقَبَائِلُ

فَرْقٌ بَيْنَ عَدَمِ الشَّيْءِ مُطَاقًا وَبَيْنَ عَدَمِهِ عَنْ مَوْضُوعٍ قَابِلٍ ۶/۲۷

quiddity

الْمَهْيَةُ

فِيهِ (= اللَّهُ) هِيَ الْإِنْسِيَّةُ ۲۲/۳۰، تَقَرَّرُهَا مِنْفَكَّةً عَنِ الْوُجُودِ بَاطِلٌ ۴/۳۷، حَيْثِيَّةٌ

ذَاتُهَا حَيْثِيَّةٌ الْمَغَايِرَةُ مَعَ الْمَهْيَةِ الْآخَرَى ۱۱/۴۱

quiddity elaborated by the mind

الْمَهْيَةُ التَّعَمُّلِيَّةُ

إِلْمَكانُ إِنْ كَانَ مَوْضُوعُهُ الْمَهْيَةُ التَّعَمُّلِيَّةُ كَانَ ذَاتِيًّا ۵/۳۱

absolute quiddity

الْمَهِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ

كلّيّ طبيعيّ ١٠/٧٢

the world of bodily forms, material world

النَّاسُوتُ

هي أفراد طبيعّية لنوعه ١٧/٦٩

luminous relations

النَّسَبُ النُّورِيَّةُ

النَّسَبُ الوُضْعِيَّةُ والهيآت الواقعة في عالم الطّبيعة أظلال النَّسَبِ النُّورِيَّةِ و

الهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

conventional relations

النَّسَبُ الوُضْعِيَّةُ

والهيآت الواقعة في عالم الطّبيعة أظلال النَّسَبِ النُّورِيَّةِ والهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

illuminative relation

النَّسَبَةُ الْإِشْرَاقِيَّةُ

القيّوميّة ليست نسبة عقليّة بل هي نسبة إشراقية ١٠/٣٠

mental relation

النَّسَبَةُ الذّهْنِيَّةُ

صرف الوجود نسبة ذهنيّة ٢٠/٤٠

relation of a thing

نِسْبَةُ الشَّيْءِ

إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٤/١٩

intellectual relation

النَّسَبَةُ الْعَقْلِيَّةُ

القيّوميّة ليست نسبة عقليّة بل هي نسبة إشراقية ١٠/٣٠

imaginal world

النَّشْأَةُ الْمِثَالِيَّةُ

القوى الظاهرة والباطنة في هذه النشأة عشرة وفي النشأة المثاليّة أيضا عشرة

١٠/٦٩

Divine order

النَّظَامُ الرَّبَّانِيّ

فالكلّ من نظامه الكيانيّ ينشاء من نظامه الرّبّانيّ ١٤/٤٦

universal order

النَّظَامُ الْكَيَّانِيّ

فالكلّ من نظامه الكيانيّ ينشأ من نظامه الربّانيّ ١٤/٤٧

positive attributes of God

نُعُونُهُ (=الله) الثَّبُوتِيَّةُ

يقال لها صفات الجمال ١١/٢٩

negative attributes of God

نُعُونُهُ (=الله) السَّالِبِيَّةُ

يقال لها صفات الجلال ١١/٢٩

soul

النَّفْسُ

حركة النفس لا بدّ لها من مخرج فاعلى وكذا من مخرج غائى ٥/٢٠، خروجها من القوة إلى الفعل لا بدّ لها من مخرج فاعلى ٦/٢٠، كلّ مطلوب تناله النفس لا تقف عنده ٧/٢٠، علمها بالصّور المثاليّة التي في عالمها عين قدرته عليها ١٣/٤٠، اسم النفس لما يتعلّق تعلّقاً تدبيرياً بالجسم ٤/٥٩، في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القوى ١٣/٦٩، والعقل متخالفان نوعاً واختلافهما بالنقص والكمال ٢٠/٧٠، النور الاسفهبدي النفس ١٠/٧٣، المجرّد الأخسّ وهو النفس ١٦/٧٣، ولمّا صحّ الإمكان على النفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقاً ٢١/٧٣

human breath

النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ

الكلمات اللفظيّة تحصل من تقاطع النفس الإنساني ١٧/٥١

Divine breath

النَّفْسُ الرَّحْمَانِيَّةُ

الكلمات الوجوديّة تحصل من نقاط النفس الرّحمانى ١٨/٥١

intellectual soul

النَّفْسُ الْعَقْلِيَّةُ

والكلّ... كشيء واحد حتى له نفس عقليّة ١٢/٢٤

universal soul

نَفْسُ الْكُلِّ

يعنون بها جملة الأنفس المحركة للسمّاويّات ١٦/٢٤

universal soul	النَّفْسُ الكُلِّيَّةُ
	النفس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ١٣/٢٣
rational soul	النَّفْسُ النّاطِقَةُ
	بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهمّ وحسّاس كلّ على مراتبها ٨/٦٩
terrestrial souls	النَّفْسُ الأَرْضِيَّةُ
	والنور الاسفهبذ من النفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧
spherical souls	النَّفْسُ الفَلَكِيَّةُ
	والنور الاسفهبذ من النفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧
pure souls	النَّفْسُ الطّاهِرَةُ
	عن علائق عالم الطّبيعة ١٣/٥٣
soul and the intellect	النَّفْسُ وَالْعَقْلُ
	اختلافهما بالنقص والكمال لا بالنوع ١٧/٧٣
light	النُّورُ
	هو الظّاهر بذاته المظهر لغيره ١١/٣٢ ، الوجود والنور واحد وفي عين وحدته
	غير مثناة شدّة ٣/٤٢ ، الفيّاضيّة لازم النور وهذا النور عين المشيّة والشّعور ١/٤٨
the most remote lower light	النُّورُ الأَبْعَدُ الأسْفَلُ
	يشاهد العالی حتّى نور الأنوار ٢٢/٦٤
marshalling light	النُّورُ الإسْفَهَبُ
	من النفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧ ، أى النفس ١٠/٧٣
the nearest light	النُّورُ الأَقْرَبُ
	هو العقل الأوّل ١٠/٦٣
the light of lights	نُورُ الأنوار
	لها مشاهد ١٥/٦٣ ، له إشراق على كلّ بغير واسطة ١١/٦٤

the real light

النُّورُ الْحَقِيقِيّ

والهويّة الصّرفه علم ۲۰/۳۲

(spiritual) accidental light

النُّورُ السَّانِح

النُّورُ الحاصل في السّور المجرّد من نورالأنوار ۱۴/۶۴

the light of contemplation

نُورُ الشَّهْود

يسمّوكلّ نور شارقة ۱۸/۶۶

the victorious light

النُّورُ الْقَاهِر

من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان الإشرافيّين ۲۰/۵۷ ، كلّ نور قاهر غير النُّور الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراق ۶۳ ۲۲ ، في صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ۱/۶۸ ، سنذكر بوجود النُّور المدبّر على وجود النُّور القاهر ۲۰/۷۰ ، أشرف من النُّور المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات ۱۳/۷۳

accidental light

النُّورُ الْعَرَضِيّ

فيّاض للشّعاع ۱۳/۳۲

the guiding light

النُّورُ الْمُدَبَّر

سنذكر بوجود النُّور المدبّر على وجود النُّور القاهر ۲۰/۷۰ ، النُّور القاهر أشرف من المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات ۱۳/۷۲

the spiritual light

النُّورُ الْمَعْنَوِيّ

إنّ شعاع النُّور المعنويّ الأنوار القاهرة والاسفهبديّة ۱۴/۳۲

light of light

نُورُ النُّور

النُّور الأقرب لنور النُّور مفيض نورثان وثالث ۱۰/۶۳

sensible luminosity

النُّورِيَّة الْحِسِّيَّة

العرضيّة العديمة الشّعور ۸/۴۰

negatively conditioned existence

الْوُجُودُ بِشَرْطٍ لَا

هو الواجب تعالى ١٤/٢٠

non - material existence

الْوُجُودُ التَّجَرُّدِيّ

الوجود العينيّ إمّا وجود تجرّديّ وإمّا وجود ماديّ ٣/٤٥

Existence of the True

الْوُجُودُ الْحَقِّقُ

هو الله جلّ شأنه ١٨/٤٠

real existence

الْوُجُودُ الْحَقَّةُ يَقِينِيّ

حصره في الحقّ تعالى لا ينافي وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ١٣/٤٩

mental existence

الْوُجُودُ الذِّهْنِيّ

إمّا بنحو الارتسام وإمّا بنحو الاتحاد ٢/٤٥

copulative existence

الْوُجُودُ الرَّابِطُ

والمعنى الحرفيّ لانفسيّة له ١١/٤٤

pure existence

الْوُجُودُ الصَّرْفُ

لامهيّة للواجب تعالى سوى الوجود الصّرف ١٦/٣١ ، عين الرّضا والعشق بذاته
وبآثاره ٢٢/٣٢ ، يجمع كلّ وجود بنحو أعلى ١١/٤١ ، نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر
والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ٨/٤٢ ، اعنى الوجود المجردّ عن المجالى
والمظاهر ١٤/٤٤

real existence, concrete existence

الْوُجُودُ الْعَيْنِيّ

إمّا وجود تجرّديّ وإمّا وجود ماديّ ٣/٤٥

material existence

الْوُجُودُ الْمَادِّيّ

الوجود العينيّ إمّا وجود تجرّديّ وإمّا وجود ماديّ ٣/٤٥

non - material existence

الْوُجُودُ الْمُجَرَّدُ

عن المجالى والمظاهر ، والدّال والمدلول فيه واحد ٣/٥٣

- non - real and borrowed existence الوجودُ المُستَعَارُ المَجَازِيّ
الوجود الحقيقيّ في الحقّ تعالى لا ينفى وجود موجودات بوجودات مستعارة
مجازيّة ۱۳/۴۹
- existence related to quiddity الوجودُ المُضَافُ إِلَى المَهْيَةِ
كالظّلّ فينا سب صدور الجسم المظلم ۹/۶۰
- existence related to the light of lights الوجودُ المُضَافُ إِلَى نورِ الأنوار
نور فينا سب صدور العقل الثانی الذی أيضا نور ۱۰/۶۰
- absolute existence الوجودُ المُمْتَلَقُ
فیضه المقدّس هو الوجود المطلق المنبسط على أشياء ۱۷ ۴۰ ، فعله (= الله) ۱۸/۴۰
- determined existence الوجودُ المُقَيَّدُ
أثره (= الله) ۱۹/۴۰
- existences الوجودات
کلّ الوجودات له دلالة بالذات على مدلولات إلهيّة ۱۴۱۵۲ ، إذا اضيف
إليه (= الله) تعالى كانت الكلّ إعرابا عن الغیب المصون والکنز المدفون ۲۲/۵۳
- vertical hierarchy of existences الوجوداتُ المُمْتَرِئِبَةُ الطَّوَلِيَّةُ
کمرائی يتکرّر فيها نقوش العالم بأجمعها ۴/۴۶
- determined existences الوجوداتُ المُقَيَّدَةُ
من المجرّدات والمادّيات ۱۳/۳۰
- unity الوَحْدَةُ
لم یکن ترکیب حقیقیّ مودّ إلى الوحدة ۴/۲۸
- perfect unity الوَحْدَةُ التَّامَّةُ
عند ظهوره (= الانتساب الإشرافي) بالوحدة التامة ينفي کلّ مستشرق وينفي

كلّ قابل غاسق ٢٤١

true and real unity

النَّوْحِدَةُ الْحَقَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ

لعدم ربط المركّب وباقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقة الحقيقية ١٣/٥٩

true but shadowy unity

النَّوْحِدَةُ الْحَقَّةُ الظِّلِّيَّةُ

إنّ الوجود في الكلّ عين الهوية والوحدة الحقة الظلية ١٤/٢٣

numerical unity

النَّوْحِدَةُ الْعَدَدِيَّةُ

لعدم ربط المركّب وباقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقة الحقيقية ١٣/٥٩

unity within multiplicity

النَّوْحِدَةُ فِي الْكَثْرَةِ

يعني أنّ فيضه المقدّس ورحمته الواسعة في كلّ المهيئات أحاط بكلّ شيء ٢١/٤٢،
والأمر تابع ، إشاره إلى مسألة النّوْحِدَةُ الْكَثْرَةِ ٢٣/٤٣

units

النَّوْحِدَات

الكثرات والمركّبات لا بدّ أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

mediating in occurrence

النَّوْسَاطَةُ فِي الْعُرُوض

المهيّة متحققة وإن كان بوساطة الوجود وساطة في العروض ٢٠/٥٠

position

النَّوْضِع

إنّ الجسم والجسمانيّ لا يوتر إلا بالوضع ٤/٦٧

Divine - designation

النَّوْضِعُ الْإِلَهِيّ

كلّ جزئيّ من الأسماء وضع وضعاً إلهيًّا لمعنى ما ١٩/٥٢

simple " whether - ness"

«هَلِ» الْبَسِيطَةُ

مطلب «ما» الشارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة ٦/١٨

ipseity

الهويّة

هويتان بتمام الذات قد - خالفنا لابن الكونة استند ٧/٢١

matter

النهيُولى

له كثره استعداد غير متناهية بقبول الصّور ٢١/٦٠

prime matter

النهيُولى الأولى

الشيء في الدّهر مع هيولاه الأولى والثّانية اجتمع ١٧/٧١

second matter

النهيُولى الثّانية

الشيء في الدّهر مع هيولاه الأولى والثّانية اجتمع ١٧/٧١

فهرست نامهای اشخاص و فرقه ها و گروه ها

ابن کمونه

عبارته هكذا: «لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكُنه مختلفان بتمام المهية» ١٠/٢١

ارسطو ، ارسطاطاليس ، المعلم الأول (Aristotle)
نقل عنه البرهان المختص بكل واحد من المخالفة النوعية والمماثلة العددية لو فرضنا عالماً آخر جسمانياً ١٠/٢٣ ، الخير والشر المنقول في الكتب الحكمة عنه ١٤/٢٥ ، الشرور موجودة و مستندة إلى مبدء الخيرات على مشربه ١٦/٢٦ ، فرفوريوس اعظم تلاميذه ٢٠/٣٨ ، إن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى كما قال ارسطاطاليس ١٤/٤٣ ، قال : «والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء» ٨/٦٥

الإشراقيّ الإشرافيّين

يقول إن نفس وجود الذات علم إجماليّ مقدّم على العلم التفصيليّ الذي هو وجود الأشياء ٤/٤١ ، الصّور الجزئية عندهم المثلّ المعلقة ١٤/٤٧ ، ونور قاهر من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان الإشرافيّين ٢١/٥٧ ، وأمّا عند الإشراقيّ فستعلم كيفية حصول الكثرة ٢٢/٥٩ ، حصول التكثر على طريقته ٢٠/٦٢ ، لا يأخذ الأفلاك ترتيباً عنده ٥/٦٣ ، كلّ فعل ذي نما من جسم لديهم من صاحب الطلسم ٨/٦٨

الإشرافيّين الإسلام

وبعضها كالمظاهر أكثر تداولاً في لسان الإشرافيّين الإسلام ٥٧ ٢١

الأشعرى

بازدید فی صفاته (= الله) قائلة ۷/۳۳ ، يقول صفاته واجبة لذاته ۱/۳۴

افلاطون، فلاطون (plato)

الشّرور القليلة إذا كانت أعداما لا تحتاج إلى العلّة الموجودة على مشربه ۱۶/۲۶ ،
جعل علمه تعالى ' بالأشياء منفصلاً عن ذاته ۱۳/۳۷ ، وإنما نُسبت (= المُثُل) إليه لأنّه
واستاده سقراط كانا يفرطان في هذا الرأى ۱۸/۶۸ ، إنّ افلاطون و سقراط وغيرهما
قالوا : « لكلّ نوع فرد مجرد غير دأثر » ۴/۷۱

الافلاطونيّين

قيامها (= المُثُل) بذات باريها بذاتها المأثور عنهم ۶/۷۱ ، قائلون بالمُثُل النّوريّة
والمُثُل المعلقة معا ۲۰/۷۱

أمير المؤمنين عليه السّلام ← علىّ (ع)

انكسيمائيس المِلّطيّ (Anaximenes of Miletus)

هذا القول (= علمه تعالى حصوليّاً) له ۷/۳۸

أهل الحقّ

مذهبهم المأثور من الأئمّة الأخيار ۱۸/۵۰

أئمّتنا - عليهم السّلام -

في مأثوراتهم : « نحنُ الكلماتُ التّامّات » ۷/۵۳

الائمّة الأخيار

مذهب أهل الحقّ المأثور عنهم ۱۸/۵۰

الائمّة المعصومين

في أحاديثهم ما يويّده (= العلم الفعليّ وهو الإضافة الإشراقية) ۱۹/۴۵

ثاليس المائطى (Thales of Miletus)

مذهبه أنه تعالى ' يعلم العقل بحضور ذاته و يعلم الأشياء الأخر بارتسام صورها

بالعقل ۲۳/۳۸

الثنوية

دفع شبهتهم بذكر قواعد حكمية ۸/۲۵ ، عموم قدرته تعالى ' لكل شيء خلافا

للثنوية والمعتزلة ۱۵/۴۸

الحكماء

قالوا بأن ذاته تعالى ' علم تفصيلي ' بالمعلول الأول وإجمالي بما عناه من الممكنات

۱۳/۳۹ ، كيف يعتقدون أن ' فاعليته كفاعلية الشمس للإشراق أو النار للإحراق

۱۳/۴۸ ، قالوا في كل ' حركة أمر واحد بسيط مستمر وهو التوسط بين المبدء والمنتهى

۱۲/۶۱

حكماء الإشراق

غيرهم (= غير الإسلام) فيعبّرون عن الأجسام الفلكية والعنصرية بالبرازخ العلوية

والسفلية ۲۲/۵۷

الحكماء الأقدمون

جعل العناصر في الإنسان الكبير كحجر المانة في الإنسان الصغير ۶/۲۴

الحكيم

يقول : « الشيء ما لم يجب لم يوجد » ۹/۴۸

الدهرية

هذا (= عدم علمه تعالى ' بذاته) مع كونه كفر ، أو هن من بيت العنكبوت ، و

يناسب الدهرية ۱۸/۳۶

الرضا صلوات الله عليه -

قال : « وقد علم أولوالالباب أن ما هناك لا يعلم إلا بما هيئنا » ۶/۲۹ ، كقوله

(ع) : « وله معنى الربوبية إذ لا مربوب ... » ۲۰/۴۵

سقراط (Socrates)

إنما نسبت (= المثل) إلى افلاطون لأنه واستاده سقراط كانا يفرطان في هذا
الرأى ۱۸/۶۸ ، ان افلاطون وسقراط وغيرهما قالوا : « لكل نوع فرد مجرد غير دأثر »
۴/۷۱

السيد الدآماد ، السيد المحقق الدآماد

قال في التقديسات : « وهو (= الله) كل الوجود وكله الوجود » ۱۸/۴۳ ، أطلق
القضاء العيني عليها (= الصور الجزئية) ۱۸/۴۷ ، قال : المثال صور أفراد نوعه التي في
الهيولى ' لكن بما هي تضاف للمبادئ الأولى ' ۱۱/۷۱
الشاعر

كقوله : « وإن مالک كانت كرام المعادن » ۸/۲۳

الشرق

أى حكماء لهم استيهال إشراق النور على قلوبهم ۲۱/۶۲

شهاب الدين السهروردى ← شيخ الإشراق

الشيخ الإشراقى ، شهاب الدين السهروردى ، شيخ الطائفة الإشراقية

على تعريفه « العلم كون الشيء نوراً لغيره » ۲۰/۳۲ ، فذاك (= الصورة العينية عين
الصورة العلمية) قوله ۱۹/۳۷ ، لا ينبغي أن يقدح طريقته بل القدح فيه من حيث انتفاء
العلم التفصيلي في مرتبة الذات ۷/۴۳ ، قال : « علمه تعالى يرجع إلى بصره لا إن بصره
يرجع إلى علمه » ۷/۵۱ ، أسس أسساً في حكمة الإشراق في باب مصدرية الواحد لحصول
التكثير ۱/۶۳ ، قوله في حكمة الإشراق في النور السائح ۱۳/۶۴ ، بين في المطارحات أن
كل فعل ذى نما من جسم لدى الإشراقيين من صاحب الطلسم ۸/۶۸ ، يفهم من بعض كلماته

أنّ المثال النّورى مجرّد المثال ١٢/٧٠ ، لا يقول بهذا الشرط (= شرط إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد) ١٩/٧٠ ، إشارة على فرع الشّيخ الإشراقى على هذه القاعدة (= قاعدة إمكان اشرف) ١٢/٧٣

الشّخ الرئيس

نقل عنه البرهان المختصّ بكلّ واحد من المخالفة التّوعيّة والمماثلة العدديّة لو فرضنا عالماً آخر جسمانيّاً ١٠/٢٣ ، قال إنّ اسم السّماء و اسم الكلّ و اسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ٨/٢٤ ، قوله فى التّعليقات فى الغاية والغرض من الإيجاد ١٦/٥٥ ، حمل المثال على المهيّة المطلقة ٢١/٧١

شيخ الطائفة الإشراقية — شيخ الإشراق

الشّخ العربى

و أتباعه جعلوا الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه تعالى^١ فى مقام الواحدية علمه تعالى

٧/٣٧

الشّخين (= ابو على ابن سينا و ابو نصر الفارابى)

هذا القول (= علمه تعالى حصوليّاً) لهما ٧/٣٨

صدر المتألّهين

استدلّ بتكافؤ المتضايقين على اتّحاد العاقل والمعقول ٩/٣٥ ، أحيا مسألة الكثرة فى الوحدة وانّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى^١ ١٧/٤٣ ، قوله فى الأسفار فى ربط الحادث بالقديم ٤/٦٢ ، قال وذلك هو المشلّ لا مجرّد المثال ١٠/٣٧

الصّوفية

مثل الشّخ العربى و أتباعه ٦ ٣٧

الطّبيعى (الحكيم ...)

التّاظر فى الجسم بما هو واقع فى التّغيّر ٢١/١٩

الطّوسى

قوله فى علم الله تعالى ٦/٤٠

العرفاء

يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمى على الوجود الصرّف ٣/٣٣

العرفاء الشّامخون

ذكر في التّطبيق (= بين الإنسان الصّغير والإنسان الكبير) كلمات جمّة ٢/٢٤

العلامة ، العلامة الشّيرازي

ذكر في شرح حكمة الإشراق دليلاً عليها (= مسألة أن الشّرّ أعدام) ١٤/٢٦ ،
قوله في شرح حكمة الإشراق في النّور السّانح ١٥/٦٤ ، قال في الشّرح (= شرح حكمة
الإشراق) : «وممكن لأنّ الجوهر المجرد ممكن ...» ١٥/٧٣

العلامة الطّوسي ← الطّوسي

على (ع)

قوله عليه السّلام : «كمال الإخلاص نفي الصّفات عنه ٢٢/٤٠ ، قال (ع) :
« يا من دل على ذاته بذاته » ٤/٥٣ ، قوله في نهج البلاغة : «إنما يقول لما أراد كونه كن
فيكون لا بصورت يقرع ...» ١٨/٥٣ ، كقوله حين سئل عن العالم العلويّ : « صور
عارية عن الموادّ ...» ١٦/٥٩ ، حديث كميل في أقسام النّفس عنه ١٩/٥٩

فرفور يوس (Porphyry)

أعظم تلاميذ المعلّم الأوّل ٢٠/٣٨

الفلاسفة

إنّ كثيراً منهم يسمّون السّماء الأولى جرم الكلّ ١٣/٢٤ ، بعض الأقدمين منهم
قالوا : «لاعلم له بذاته» ١٥/٣٦

فلاطون ← افلاطون

الكترامية

جمعوا بين زيادة الصّفات الحقيقيّة وحدوثها ٢٠/٣٣

کُمیل

حدیثه فی أقسام النفس عن أمير المؤمنين عليه السلام ۱۹/۵۹

المتأخّرين

قال إنّ ذاته تعالى علم إجماليّ بجميع ما سواه لاتنصلي ۳/۳۹

المتكاملون ، المتكاملين

انتهجوا طريق حدوث العالم لإثبات صانعه ۱۰/۲۰ ، أقوالهم فی باب الصفات

۶/۳۳ ، اعتبروا فی مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتامًا عن الذات ۲/۴۸ ، قولهم فی

حمد الأشياء وتسبيحها ۶/۵۴

المسيح

فی القرآن : « كلمة منه اسمه المسيح » ۸/۵۳

المشائيّ ، المشائون

شرط المعقوليّة للغير عندهم ۲/۳۵ ، العلم الإحساسیّ منتف عنه (= الله)

على ما نسب إليهم ۱۹/۳۸ ، يقول إنّ علوّ الأوّل ومجده ليس بهذه الصّور المرتسمة بل

بذاته التي علم إجماليّ سابق عليها ۶/۴۱ ، ردّ حجّتهم على كون علمه تعالى بالارتسام

۲۱/۴۴ ، العناية عندهم صور مرتسمة فی ذاته (= الله) ۱۲/۴۶ ، يقولون المراد بالصّور

القضائيّة الصّور الكلّيّة القائمة بالعقل بنحو الارتسام ۲۳/۴۶ ، الصّور الجزئيّة عندهم

كالصّور المرتسمة فی خيالنا ۱۴/۴۷ ، وعقل ذی سمك أي رفعة ممّا هو لأكثر تداولاً

فی لسانهم ۱۵/۵۷ ، العقل الأوّل لدى المشائيّ ۲۱/۵۹ ، إليه (= العقل العاشر) مفوّض

كد خدائيّة عالم العناصر بإذن الله عندهم ۱۸/۶۰ ، طريقه فی كیفیّة حصول التّكشّر

۲۱/۶۲ ، فی طريقته الأفلاك آخذة فی التّرتيب والصّدور ۷/۶۳ ، وإن لأعلين انتمی

(= عالم الحسّ) كما زعمه المشائون فيلزم عليّة الجسم لجسم ۱/۶۷

المعتزلة

قال بالنيابة ، أي ذاته (= الله) نائبة مناب الصفات ۹/۳۳ ، جعلوا علمه تعالى

المهیّات الثّابتة فی الأزل ٣/٣٧ ، عموم قدرته تعالیٰ لكلّ شیء خلافا للثنویّة والمعتزلة
١٥/٤٨

المعلّم الأول ← ارسطو

المعلّم الثّانی (= ابونصر الفارابی)

قال : « یجب أن یكون فی الحیة حیة بالذّات » ١٢/١٩ ، قوله فی الفصوص :
« فإن ظنّ ظانّ أنّه یفعل ما یرید و یختار ما یشاء . . . » ١٦/٤٩ : وأتباعه أوّلوا

المُثل بالصّور المرتسمة فی ذات باریها ٢/٧١

المفوضة

ما سَنَحَ بخاطری الفانر فی الرّدّ علیهم ١٥/٥٠

النّبیّ ، نبیّنا

قال : « شیّبتنی سورة هود » ١١/٥٠ ، هو جامع الکلم وهادی الأُمّة ٨/٥٣

فہرست نام کتابہا

الأسفار

فيه البرهان المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة والمائلة العددية لو فرضنا
عالمًا آخر جسمانيًّا ٩/٢٣، قول صدر المتألّهين فيه في ربط الحادث بالقديم ٤/٦٢،
زيّف فيه احتجاج الشّيخ الإشراقيّ من أنّ كلّ فعلٍ ذى نما من جسم لديهم من صاحب
الطّلسم ٩/٦٨، التّعبير بالإمكان الأشرف فيه ... ليس على ما ينبغى ١٤/٧٢

إلهيات الأسفار

لم يعباء صدر المتألهين في الهيئات الأسفار بهذا الشرط (= إجراء قاعدة إمكان
الأشرف أن يكون الأشرف والأخمس من نوع واحد) ١٩/٧٠

الأُفق المبين

السيد المحقق الدّاماد أطلق القضاء العيني عليها فيه (= الصّور الجزئية) ١٨/٤٧

التعليقات

قول الشيخ الرئيس فيه في الغاية والغرض من الإيجاد ١٦/٥٥

التَّحْدِيسَات

قال السيّد الدّاماد في التّقديسات : « وهو (= الله) كلّ الوجود وكلّه الوجود »

۱۸/۴۳

الجمع بين الرأيين

المعلم الثاني فيه أوّل المُثُل بالصّور المرتسمة في ذات باريها ٢/٧١

حکمة الإشراف

أسّس شهاب الدین السهروردی أسّاً فيه فی باب مصدریّة الواحد لحصول التّکثیر ۲/۶۳، قول الشّیخ الإشراف فيه فی النّور السّانح ۱۳/۶۴، ممّا تمسّک به فی حکمة الإشراف قاعدة إمكان الأشرف فی وجود هذه الأنواع النّوریّة المجرّدة ۱۵/۷۰، التّعیر بالإمكان الأشرف فيه... لیس علی ما ینبغی ۱۴/۷۲

شرح الأسماء

بسط القول فيه (= الأمر بین الأمرین) فی شرح الأسماء ۴/۵۱

الشّرح، شرح حکمة الإشراف

ذکر العلامة الشّیرازی فيه دليلاً علیها (= مسألة أن الشّرع أعدام) ۱۴/۲۶، قول العلامة فيه فی النّور السّانح ۱۵/۶۴، التّعیر بالإمكان الأشرف فيه... لیس علی ما ینبغی ۱۴/۷۲، قال العلامة فيه: «وممكن لأنّ الجوهر المجرّد ممكن...» ۱۵/۷۳

الشّفاء

فيه انّ افلاطون واستاده سقراط كانا یفرطان فی هذا الرّای (= المثل) ۱۸/۶۸

الفصوص

قول المعلّم الثّانی فيه، «فإن ظنّ ظانّ أنّه یفعل ما یرید ویختار ما یشاء...» ۱۶/۴۹

القہسات، قہسات السّیّد

التّعیر بالإمكان الأشرف فيه لیس علی ما ینبغی ۱۴/۷۲، فيه قسمة الخیر والشّرع الذّاتیین والإضافیین ۲۱/۲۵

الکُتب

نبّهوا علی هذه المسألة (= الشّرع اعدام) بأمثلة مسطورة فیها ۱۵/۲۶

الکُتبُ الحکمیّة

أقسام الخیر والشّرع المنقول فی الکتاب الحکمیّة عن ارسطو ۱۴/۲۵

المبدء والمعاد

فيه البرهان المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة والمماثلة العدديّة لو فرضنا عالماً جسمانيّاً ٩/٢٣ ، فيه ان اسم السّماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ٧/٢٤

المشاعر

استدلّ صدر المتألّهين بتكافؤ المتضايقين فيه ٨/٣٥

المطارحات

بيّن الشّيخ الإشراقّ فيه أنّ كلّ فعل ذى نما من جسم لدى الإشراقيّين من صاحب الطّلسم ٨/٦٨

نهج البلاغة

قوله عليه السّلام فيه: «إنّما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ...»

١٨/٥٣

صواب نامه

صفحه وسط	خطا	صواب
۱۳/۱۲	بنور	لنور
۱۱/۱۴	النَّسْبُ	النَّسَبِ
۱۲/۱۸	يكون	تكون
۸/۲۴	الجواهر	الجوهر
۲۲/۲۶	مبدء	مبدء موجود
۴/۳۲	له .	له مع ثبوت قدرته .
۱۰/۴۲	والدَّهر	فالدَّهر
۱۴/۵۵	مفعول قولنا	مفعول لقولنا
۱/۶۳	السَّهروودی	السَّهروردی
۱۰/۶۷	الفلهویة	الفهلویة
۲/۷۹	الالی'	الاولی'
۱۱/۷۹	وإذ	وإذا
۲۰/۷۹	حيث	وحيث
۶/۸۰	المراد	المراد منه
۱۴/۸۱	۲۲۶/۱	۴۲۶/۱
۷/۸۳	كبف	کیف
۱۰/۸۳	نری'	تری'

صواب	خطا	صفحه وسطر
فيه سلب	سلب	٢٥/٨٥
ممتازا	ممتارا	٩/٩٦
سيما	سبما	٤/١١١
السلسلة الصعودية	الصعودية	٢٢/١١٤
هذا الموجود	الموجود	١٨/١٢٣
وسلب الكمال	والكمال	١٤/١٢٩
فتأمل	فتأمل	١٥/١٥١
إن التكافوء	التكافوء	٢٢/١٥١
بالقوة وتحاكها المتخيلة بالظلمة و تعقل عريها في ذاتها عن كل صورة	بالقوة	٢٠/١٧٠
الفرعية	الرعية	١٦/١٨٥
للموجودات	نلموجودات	١٢/١٨٨
شيئا وذاته تعالى شيئا آخر	شيئا	١٨/٢٠١
العلم	القلم	٢١/٢١٤
لا يقولون	لا يعولون	٥/٢١٥
أنه	أله	٢/٢١٦
الغزالي	الغزالي	٣/٢١٦
ما هو برىء	ما برى	٤/٢٢٧
للجزئيات	للجزئيات	١٢/٢٤٤
وهي العقل والنفس	والعقل والنفس	١٣/٢٤٧
فهو وجود غير قارمعه	وجود قارمعه	٢١/٢٤٨
من المعاني	من المعنى	١١/٢٤٩

صواب	خطا	صفحه وسطر
في تعيين مصداق	في مصداق	٢٣/٢٦١
المتقدم	المقدم	٤/٢٦٤
من عشق عشقته	من عشقته	٥/٢٦٦
٨٦/٢	٦٨/٢	٩/٢٦٧
العلوية و	العلوية ر	٩/٢٧١
الشبهات	النبهات	١٥/٢٨١
إلى	لملى	٥/٢٩٨

Ibn al - Arabî, all under the light of the Shi'a traditional interpretation.

The *Sharh - i Manzumah* is divided into seven books, each of which is divided into several chapters and each chapter into several sections. Books one and two are the most basic parts of the whole work; they deal with the problems of existence, essence, substance and accident. The rest of the book is devoted to theology, natural philosophy, and ethics.

In view of the important contribution of Sabzawârî to philosophical thought, Prof. T. Izutsu and myself decided to prepare an English translation of books one and two of the *Sharh - i Manzumah* in order to introduce a yet relatively unknown thinker to Western scholarship. This translation was published in New York (Caravan Books, 1977).

We also published a critical edition of the Arabic text, which is the first volume of a series called Persian Wisdom (*Danish - i Irani*). It was published by the Institute of Islamic Studies, Tehran Branch in 1969.

I am very pleased that after twenty years I have been able to edit the second volume of the *Sharh- i Manzumah*, which consists of the various problems on speculative theology. It is hoped that in the near future the rest of this book may be prepared for publication.

M. Mohaghegh

November 20th , 1989

conduct as a Süfî guide. Sabzawari's life was extremely simple; he lived in a small and humble dwelling, and his food and clothing were kept at the level of mere subsistence. When the Qâjâr king Nasir al - Dîn Shâh visited the philosopher, he was surprised by this great simplicity. Sabzawârî understood the king's surprise and recited this verse :

If the house is humble and dark , I shall give you a place to sit in my bright eyes.

As a master of theoretical philosophy and an exemplar of its practice, Sabzawârî continued to teach and to direct students for forty years. His death occurred in 1872.

Sabzawârî was a prolific and industrious scholar; he wrote many books, both in Arabic and Persian, on logic, philosophy, theology and mysticism. Besides these he wrote a volume of persian poetry and a commentary on the *Mathnawî* of the great Persian mystic - poet, Jalâl al - Din Rûmî.

The most famous of Sabzawârî's writings is the *Sharh - i Manzumah*. This work, written in Arabic, consists of a series of poems on the essential questions of philosophy with the author's own commentary. In a remarkable way, Sabzawârî has been able to gather and analyse in this work the ideas of many different schools of Islamic philosophy. The *Sharh - i Manzumah* has gained great popularity among students of religion and philosophy in Iran where it is still used as a text - book. It is noteworthy that during the past 120 years at least five important commentaries have been written on this book and several lithographe editions of it have come out.

After the Islamic Revolution of Iran, Sabzawârî's philosophy has become more popular among the new generation. The first edition of the Persian translation of *The Metaphysics* of Sabzawârî by the late professor M. Mutahhari was a best seller among books published in the last ten years in Iran. This is mainly due to the fact that his philosophy is a combination of the rational thinking of Avicenna, the illuminationist philosophy of Suhrawardi and the Mysticism of

phical tradition. They not only considered philosophy an independent discipline but also applied philosophical argumentation to other disciplines. Grammarians of Basra employed Greek logic in their disputations; the Mu'tazilî commentators depended upon philosophical reasoning for their rigorous interpretation of the Qur'an; and underlying the principles of Islamic Jurisprudence, employed by legal scholars, there is a careful philosophical reasoning.

It is generally assumed that Islamic philosophy ended with the death of Ibn Rushd (Averroes). What died with Ibn Rushd, however, was the predominant Greek Aristotelian system in Islamic thought. What lived on and flourished in Iran was philosophy in a new form - The philosophy of hikmat which could be expressed as transcendental wisdom.

The most famous representatives of the school of hikmat are Mîr Dâmâd, Sadr al - dîn Shîrazî, Abd al - Razzâq Lâhîgî and Sabzâwarî.

Mullâ Hâdî Sabzawârî, the greatest of Persian philosophers and mystics of the nineteenth century, was born in the year 1797 in Sabzawar. This city, situated between Tehran and Mashhad in the province of Khurasan, was famous as a centre of learning and scholarship for centuries. Sabzawârî began his studies when only seven years old and completed his education in Persian, Arabic grammar and rhetoric at a very early age. In order to pursue his studies in theology and jurisprudence he went to the city of Mashhad, where he remained for five years. From there, hearing of the fame of Mullâ Ali Nûrî as a master of philosophy, he went to Isfahan to study under him. Isfahan, it should be noted, was at that period a major centre for Islamic studies, especially philosophy and logic. Sabzawârî remained for eight years in Isfahan, where he completed the rational part of Islamic studies. Then he returned to Sabazawâr and began to teach in a *madrasah*.

After a few years his fame became so great that disciples from all over Iran, as well as from India and the Arab world, came to the small city of Sabzawâr to benefit from his vast knowledge and also to benefit from his personal

In the name of God

Preface

From earliest times the people of Iran were interested in rational argumentation and philosophical discussions. In Zoroastrian literature there are frequent instances of the discussion of religious problems through philosophical reasoning. Jundî Shâpûr, founded in the third century A. D., was an important academic center not only for the study of medicine and mathematics, but also philosophy. It is known, for example, that in 526 A. D., when the Academy of Athens was closed by the Emperor Justinian, six Greek scholars took refuge in Iran at Jundî Shâpûr, among whom was the neo - Platonist Simplicius.

After the advent of Islam, philosophical studies continued to flourish, and philosophical argumentation became an important tool for exegesis of the Qur'an. Although in the Qur'an there are no philosophical allusions, the commentators, most of whom were Iranians, read philosophical meanings into parts of it. For example, the verse which reads «Call to the way of the Lord with wisdom (hikmat) and goodly exhortation (maw'iza) and argue with them in the best manner» has been interpreted as meaning that the Prophet has been ordered to use first, demonstration, then rhetoric and finally dialectic argumentation. The word «Philosophy» is not found in the Qur'an, but the word hikmat (wisdom) occurs often, and has been interpreted as meaning philosophical reasoning.

Islamic philosophy developed more fully in Iran, because Shî'ism unlike other Islamic sects, relies more on speculative reasoning than on simply following tradition. Whenever speculation and tradition contradict each other, the Shî'a interprets tradition in the light of reason.

When the writings of the Greek philosophers were translated into Arabic, Iranian scholars were among the first to give close attention to the Greek philoso-

1797/98 - 1872 A. D.

SHARH -I

SHARH-I

SPE

M. MOHAGHEGH

Tehran 1990

DUE	RETURNED
FEB 5 1993 D	
DEC 20 1994	
GHURAR AL-FARAID	
HANZUMAH - INKMAH	
Part Two	
RELATIVE THEOLOGY	

KING PRESS NO 306

ABZ 0736



Tehran University

Publications

No. 2032

SHARH - I GHURAR AL - FARA'ID
or
SHARH - I MANZUMAH - I HIKMAT

Part Two

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1990